



Le Damot dans l'histoire de l'Ethiopie (XIIIe-XXe siècles) : recompositions religieuses, politiques et historiographiques

Ayda Bouanga

► To cite this version:

Ayda Bouanga. Le Damot dans l'histoire de l'Ethiopie (XIIIe-XXe siècles) : recompositions religieuses, politiques et historiographiques. Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2013. Français. NNT : 2013PA010636 . tel-01011594

HAL Id: tel-01011594

<https://theses.hal.science/tel-01011594>

Submitted on 24 Jun 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

École doctorale d'histoire de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Centre de Recherche des Mondes Africains (UMR 8171)

Le Damot dans l'histoire de l'Éthiopie (XIII^e-XX^e siècles) :

Recompositions religieuses, politiques & historiographiques

Ayda Bouanga

JURY (à confirmer)

Shiferaw BEKELE, *Professeur à Addis Abäba University*

Marie-Laure DERAT, *Chargée de recherche au CRNS (CEMAf)*

Michel KAPLAN, *Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

Bertrand HIRSCH, *Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

Claire SOTINEL, *Professeur à l'Université Paris-Est Créteil*

Thèse de doctorat en Histoire sous la direction du Professeur Bertrand Hirsch
Présentée et soutenue publiquement à Paris
Décembre 2013

Remerciements

Ce travail de recherche est l'aboutissement de six années de doctorat passées au sein d'une « équipe » de travail et d'un environnement des plus enrichissants. Il est le fruit de diverses rencontres, découvertes et redécouvertes tantôt matérielles, tantôt humaines. Il n'aurait pu voir le jour sans un parcours dans le temps et dans l'espace, sans plusieurs années à lire, relire, apprendre, écouter seule ou accompagnée en territoire connu ou méconnu. C'est à ces différentes étapes et à ces différents personnages que j'exprime toute ma gratitude et plus encore.

Ma reconnaissance va en premier lieu à mon directeur de thèse, M. le Professeur Bertrand Hirsch à qui je dois mon intérêt pour l'histoire de l'Afrique et plus précisément pour celle de l'Ethiopie, de même que mon enthousiasme pour la recherche et pour l'enseignement. Le choix de ce sujet d'étude, son élaboration et sa réalisation n'aurait pu se faire sans son soutien, ses conseils et nos échanges. D'une grande disponibilité, j'ai toujours pu compter sur sa présence et ses encouragements tout au long de ces années de doctorat.

C'est entre Paris et Addis Abäba notamment que ces pages ont été pensées et écrites. Elles seraient bien différentes sans la complicité de tous les jours de quelques acolytes de labeur et de bonheur. Merci à vous mes bons amis, pour nos débats, nos discussions à n'en plus finir, nos blagues et moments de détente, pour vos encouragements, vos coups de pied au derrière, vos mouchoirs, bref pour votre amitié sans faille. Ophélie Rillon (meuf) compagne de route et de déroutage, depuis l'allocation de recherche jusqu'au chômage et au RSA, en France, au Portugal et partout ailleurs ; Pierre Guidi (Kirikou), à Addis Abäba, à Mairie des Lilas et à Ménilmontant, en passant par Fajolles ou Cagnes, à toutes ces discussions sur nos plans de thèses et nos plans de vie, sur leur sens et leur contresens, à ces heures passées sur nos ordinateurs comme à celles passées à boire du planteur ; Fabrice Melka (Fastoche) qui m'a accueillie dans son bureau, le célèbre 208, où je me suis sentie chez moi, où j'ai lu et traduit maintes sources et études, où j'ai pensé, réfléchi, écrit et réécrit et où j'ai ri plus que jamais dans ma vie.

J'aurai passé du temps dans cet autre pays aux senteurs et couleurs si différentes de ce que je connaissais. J'y ai imaginé ce qu'il était peut être autrefois, à l'époque où les personnages de mon travail de recherche allaient et venaient. J'y ai rencontré des amis, aide précieuse pour que ces pages arrivent entre les mains de leurs lecteurs. C'est avec Ermyas Matebie que mes terrains se sont construits, menés et compris, des églises d'Addis Abäba à

celles de Däbrä Bərhan, des monastères et évêchés d'Ambo et Waliso, sans oublier les prêtres de Däbrä Markos et les pizzas de Piazia. Avec Adeline Pierrat (Dine) nous aurons maintes fois échangé sur nos travaux, nos délais et nos attentes, dans le jardin du CFEE, sur la terrasse du Lydia, à Dire Dawa, Paris et Gentilly, à Molières, sur l'île de Ré et en Normandie. De Paimpol à Addis Abäba – qui l'eut cru – il n'y a qu'un pas. C'est bien plus que de la gratitude et de la reconnaissance que j'exprime ici à ma chère Jade Legrand (Belette) sans qui beaucoup de choses ne seraient pas. Soutien indéfectible, infailible, et ô combien disponible, âme sœur du dur labeur.

À Addis Abäba, j'ai bénéficié d'un lieu de vie et de travail des plus stimulants : le Centre Français des Etudes Ethiopiennes. Entre chaque terrain, j'y retrouvais d'autres chercheurs et doctorants avec qui nos expériences diverses en Ethiopie donnaient lieu à de longues discussions et à de franches rigolades ; je baignais dans une belle atmosphère façonnée par son personnel (Zäni, Guishesh, Aylluh, Aylleh, Sissey, Godana, Abera, Amare et Wongue) ; je travaillais, retranscrivais et lisais dans sa bibliothèque ; partageais et dialoguais avec ses directeurs et chercheurs dont les récits des expériences de terrains encadraient les miens (François-Xavier Fauvelle-Aymar ; Eloi Ficquet ; Marie-Laure Derat ; Claire Bosc-Tiessé ; Anaïs Wion). A plusieurs de ces chercheurs - Anaïs Wion, Marie-Laure Derat et Claire Bosc-Tiessé - je dois le goût du terrain mais aussi des relectures attentives, une aide précieuse sur le terrain et dans les manuscrits.

À Paris, j'ai été immergée dans un environnement de travail des plus enrichissants : le Centre d'Etudes des Mondes Africains. C'est au sein des bureaux du 2^e étage du 9 rue Malher, dans sa Bibliothèque de Recherches Africaines, dans sa cour et dans d'autres lieux plus hétéroclites, que d'innombrables discussions, débats, et autres interrogations ont donné naissance à des hypothèses, remarques et découvertes qui parsèment ces pages. Thomas Guindeuil, Amélie Chekroun, Guillaume Blanc, Ophélie Rillion, Pierre Guidi, Mathilde Schmitt, Chekhna Wague, Robin Seignobos, François Le Cadre et Rémy Dewiere, docteurs et doctorants du CEMAf, ont tous apporté leur contribution à mon travail. Une part importante de ma recherche doit son développement au séminaire de recherche monté par les doctorants en histoire du CEMAf « Rencontres et croisements » et au séminaire « Repenser le XVI^e siècle éthiopien » organisé et animé par A. Wion et B. Hirsch. Les débats qui en découlaient, se prolongeaient bien souvent en dehors de la salle Yves Person. J'ai également eu la chance d'être intégrée à l'ANR Cornafrique à laquelle je dois le financement de mes terrains de recherche, sans oublier le CEMAf qui a également permis ma participation à des colloques internationaux. Je remercie Daniel Leblanc, secrétaire du CEMAf Paris, pour son aide dans

les nombreuses démarches administratives et financières qui ont émaillé ces six dernières années. Ma gratitude va également à Liliane Daronian et Michèle Rafutin, directrices successives de la Bibliothèque de Recherches Africaines, dans laquelle tant de sources ont été parcourues. J'exprime aussi ici ma profonde reconnaissance à Catherine Choquet qui m'a offert un poste, sa confiance et son amitié me permettant ainsi de terminer ce doctorat dans les meilleures conditions.

Enfin, c'est à ma Famille que je consacre ces dernières lignes de remerciements, à mes proches : les parents, les amis qui, par leur soutien volontaire ou non, ont participé à cette démarche scientifique. Merci à mes parents pour m'avoir transmis une curiosité et une volonté de pousser toujours plus loin dans l'apprentissage et la découverte, pour m'avoir soutenue, encouragée et aidée dans la réalisation de ce travail de recherche (tant de pages relu ma chère maman). Merci à mon petit frère pour nos discussions et ses interrogations sur mon travail qui me faisaient dépasser les miennes. Merci à mes amis si fidèles – « si si la famille » – pour leur aide (à la cartographie Kaduna Demailly ; à la relecture de l'anglais Jade Legrand ; à la relecture tout court Altaïr Despres, Maud Neveur et Remi Caparos ; à la mise en page William Rasolonjatovo et Clara Povoas), dont la présence, le soutien et les moments de convivialité ont ponctué ces six années (Maud & Benoit Prigent, William Rasolonjatovo, Gabriel Fauveau, Violaine Jolivet, Alma Creixams, Vincent Brion, Jade Legrand, Adeline Pierrat, Gaïl Lefevre, Alice Lemée, Safia Sebouai).

Cette thèse de doctorat en histoire est dédiée à deux êtres chers, partis trop tôt - Guy Le Gall et Gilles Toublanc – et à ce tout petit bout de chou qui voit le jour lorsque ce travail s'achève, Pablo Brion-Creixams.

Conventions

Consonnes ge'ez et amharique

ሀ h, ለ l, ሐ ሐ, መ m, ሠ ሠ, ረ r, ሰ s, ሸ ሸ, ቀ q, በ b, ተ t, ቸ ሸ, ኀ ኀ, ነ n, ኘ ኘ, አ ' , ከ k, ኸ ኸ, ወ w, ዐ ' ,
ዘ z, ኸ j, የ y, ደ d, ጀ ጀ, ገ g, ጠ ጠ, ጪ ጪ, ጸ ጸ, ጰ ጰ, ፀ ፀ, ፈ f, ፐ p, ቨ v

Diphthongues

ቂ q^w, ኸ ኀ^w, ኸ k^w, ጐ g^w

Les sept ordres des voyelles

ሀ hä, ሁ hu, ኀ hi, ኘ ha, ኘ ha, ሀ h ou hə (muet ou bref), ሆ ho, et ainsi de suite.

Usages de translittération et de traduction :

- Dans le corps du texte, l'orthographe des noms propres éthiopiens, est le plus souvent reprise des notices de l'*Encyclopaedia Aethiopica*¹. Pour les termes usuels gə'əz, amhariques ou tigreññā, je me suis dans la mesure du possible appuyé sur les dictionnaires de Wolf Leslau² et de Thomas L. Kane³. La translittération de l'alphasyllabaire gə'əz, en grande partie commun aux trois langues, suit le système ci-avant.
- En ce qui concerne les citations, l'orthographe est respectée, ce qui explique les translittérations parfois très différentes.
- Sont signalés entre crochet les termes gə'əz relatif aux notions d'espace, d'administration et de religion, trois thématiques qui sous tendent à cette étude.
- Les traductions sont de l'auteur sauf indication contraire en note de bas de page

¹ S. UHLIG (dir.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003-2010, 4 volumes parus à cette date [abrégée sous la forme EAE dans les autres références du présent ouvrage].

² W. LESLAU, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987 ; W. LESLAU, *Concise Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1989 ; W. LESLAU, *Concise Amharic Dictionary*, Addis-Abeba, Shama Books, 2005 [1^e éd. 1976].

³ T. L. KANE, *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2 vol., 1990 ; T. L. KANE, *Tigrinya-English Dictionary*, Springfield (Vi.), Dunwoody Press, 2 vol., 2000.

Renvois et notes

- La première référence à un ouvrage, une étude ou une source est fournie dans son intégralité.
- Les suivantes sont abrégées et comprennent l'initiale du prénom de l'auteur, son nom complet, le titre abrégé et la date de publication.
- Les noms de revues sont abrégés selon le système suivant :

Abréviations

AB Analecta Bollandiana

AE Annales d'Éthiopie

AÉSC Annales. Économies, Sociétés, Civilisations

AI Africa Italiana

AHSS Annales, Histoire, Sciences Sociales

AION Annali Instituto Orientale di Napoli

ANC Annuaire du Collège de France (Paris)

ASPN Archivio Storico per le Provincie Napoletane

AV Archivio Veneto

BO Bibliotheca Orientalis

BSG Bulletin de la Société de Géographie (Paris)

BSOSAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies

CEA Cahiers d'études africaines

CHAL Cambridge History of Arabic Literature

CM Civiltà del Mediterraneo

CSS Comparative Studies in Society

DOP Dombarton Oaks Papers

EAE Encyclopaedia Aethiopica

EMML Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Library

ERC Ethiopian Review of Cultures

ESB Ethnological Society Bulletin

EVO Egitto e Vicino Oriente

GJ Geographical Journal (Londres)

JA Journal Asiatique

JdA Journal des Africanistes

IKZ Internationale Kirchliche Zeitschrift
JEMH Journal of Early Modern History
JES Journal of Ethiopian Studies
JMAS Journal of Modern African Studies
JRS Journal of Roman Studies
JSS Journal of Semitic Studies
MRAL Memorie della Reale Accademia dei Lincei
MRANL Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei
NSA Northeast African Studies
OC Oriens Christianus
OCP Orientalia Christiana Periodica
PPS Proceedings of the Philological Society
RÉB Revue des Études Byzantines
REJ Revue des Etudes Juives
RES Revue de l'enseignement supérieur (Paris 3)
RHR Revue de l'Histoire des Religions
ROL Revue de l'Orient Latin
RRAL Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
RS Revue Sémitique
RSE Rassegna di Studi Etiopici
RSEHA Revue Sémitique et d'Épigraphie et d'Histoire Ancienne
RSO Rivista degli Studi Orientali
SNR Sudan Notes and Records
WST Warszawskie Studia Teologiczne
ZAVG Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZK Zeitschrift für Kunstgeschichte
ZSVG Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete

Sommaire

<i>Remerciements</i>	2
<i>Conventions</i>	5
Introduction	11
Première partie : Le royaume du Damot des <i>motälämi</i> (XIII^e siècle – début du XIV^e siècle)	27
Chapitre 1. Le royaume du Damot et ses périphéries (xiii ^e siècle)	29
A. Le royaume du Damot, une puissance politique sur les hauts plateaux centraux.....	29
B. Le sud de l'Abbay royaume des souverains du Damot	44
C. Le royaume du Damot : un centre économique	82
Chapitre 2. Damot, Īndägäbtän et Wärab : populations et environnement des sujets des <i>motälämi</i> (XIII ^e – XVI ^e siècle).....	95
A. Les populations du sud de l'Abbay, historiographie, débats et histoire	95
B. Mode de vie, habitat et alimentation des Gafat et autres Gämbo	127
C. Le culte des « esprits », religion des populations du sud de l'Abbay : XIII ^e – XVI ^e siècles	134
Chapitre 3. Quand les chrétiens s'en mêlent : l'assise politico-territoriale du royaume du Damot se fragilise (tournant du XIII ^e siècle - 1344)	155
A. Une histoire chrétienne des premiers contacts entre le royaume du Damot et les chrétiens éthiopiens	156
B. Un royaume « païen » en perte de vitesse (début du XIV ^e siècle).....	163
Deuxième partie : Le Damot à l'époque médiéval, (XV^e siècle – XVI^e siècle)	175
Chapitre 4. Damot, Īndägäbtän et Wärab, des provinces du royaume chrétien ? (début du XIV ^e siècle – fin du XV ^e siècle)	177
1. La chute du royaume du Damot : une entreprise de longue durée (début du XIV ^e siècle – début du XV ^e siècle)	178
A. Un royaume morcelé (XIV ^e siècle – début du XV ^e siècle)	178
B. Museler le Damot pour annexer le sud de l'Abbay : les tentatives de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468)	187
C. Le Damot du XVI ^e siècle : une communauté d'espaces	196
2. La province du Damot, protectorat du royaume chrétien (XV ^e – XVI ^e siècle)	201
A. À la périphérie du Damot médiéval : le domaine royal chrétien.....	202
B. Des camps royaux autour d'un espace commercial.....	218
Chapitre 5. Conversions chrétiennes et résistances « païennes » : l'hétérogénéité religieuse des populations du sud de l'Abbay (Damot médiéval, Īndägäbtän et Wärab, XIV ^e – XVI ^e siècles)	229
A. Une histoire chrétienne de l'évangélisation du royaume du Damot (XIV ^e – XV ^e siècles)	230

B. Affirmer le christianisme dans l'Ēndägbätän et le Wärab (1380-1464)	248
--	-----

Troisième partie : Mutation du Damot et réécriture de l'histoire (seconde moitié du XVI^e siècle – début du XX^e siècle) 281

Chapitre 6. Le Damot médiéval au centre de toutes les attentions : ġihād, conquêtes chrétiennes et migrations Oromo (1531 – 1632)	283
1. Une identité mise à mal : administration, économie et religion au sud de l'Abbay (XVI ^e siècle).....	285
A. Cohabitation <i>versus</i> annexion : musulmans et chrétiens au sud de l'Abbay (XVI ^e siècle)	286
B. Populations Oromo et royauté chrétienne, moteurs de la conquête spirituelle du Damot médiéval	306
2. Des terres mises à sac : Oromo Mäčča, souverains chrétiens et populations du sud de l'Abbay (1580 – 1607)	319
Chapitre 7. Le Damot moderne : un nouvel espace pour une proximité géographique et culturelle avec le royaume chrétien (fin du XVI ^e siècle –XVIII ^e siècle).....	337
A. Une nouvelle géographie politique : la création du Damot moderne, province chrétienne au nord de l'Abbay (premier tiers du XVII ^e siècle)	340
B. La création d'un territoire Gafat (XVII ^e siècle).....	355
Interlude. La province du Šäwa avant-garde d'une conquête mémorielle du sud de l'Abbay (fin du XVII ^e siècle – 1847).....	369
Chapitre 8. Le programme archéologique et culturel de Mənilək II : une réécriture de l'histoire au service d'une nouvelle mémoire chrétienne (seconde partie du XIX ^e siècle – 2009).....	379
1. L'élaboration d'une histoire chrétienne officielle des territoires du sud de l'Abbay : textes anciens et données contemporaines (1879 – 1906).....	383
A. Le petit <i>Kəbrä nägäšt</i> et les textes anciens du lac Zway (XVI ^e – XX ^e siècle).....	383
B. Justifier la conquête des territoires du sud de l'Abbay : l'élaboration du corpus de Zway par la cour de Mənilək II (dernier tiers du XIX ^e siècle).....	394
2. Évangélisation et nouvelle mémoire chrétienne : investir l'espace et les mentalités au sud de l'Abbay.....	415
A. La création d'un paysage chrétien au sud de l'Abbay (seconde partie du XIX ^e siècle)	416
B. Ni Oromo, ni « païens » : tous chrétiens, la nouvelle histoire du sud de l'Abbay	422
Conclusion.....	431
Annexes	439
Table des illustrations.....	441
Bibliographie	443
Tables des matières.....	469

Introduction

Dans cette enquête, je me propose d'analyser l'histoire d'une région éthiopienne et de ses populations largement marginalisées dans les études sur ce pays. Depuis le XIII^e siècle, plusieurs territoires situés au sud de l'Abbay, à l'ouest de l'actuelle capitale Addis Abäba, sont régulièrement mentionnés dans la documentation produite dans et en dehors de l'Éthiopie. Damot, Ḥndägäbtän et Wärab, toponymes anciens aujourd'hui disparus de la configuration régionale éthiopienne, étaient des territoires contigus, situés à l'ouest du haut plateau central éthiopien, encadrés dans un réseau hydrographique dense (essentiellement les rivières Mugär et Gudär – affluents de l'Abbay – à l'est, les rivières Didessa, Angur et Gibe au sud-ouest et Awaš à l'est). Cet espace, caractérisé par son relief diversifié (de 1 800 mètres à 3 000 mètres d'altitude pour certains sommets), profite de sols profonds et riches en minéraux (or, fer, platine, et différents types de roches volcaniques). Le réseau hydrographique et les pluies abondantes (grande saison des pluies ou *kramt* en amharique de juin à septembre, petite saison des pluies de mars à avril) favorisent une importante végétation. On y cultive une grande variété de fruits (faux bananier, pêches, oranges, citrons, mangues, ananas) ; de légumes (patates douces, tubercules, courges, oignons, ails, piments) ; d'épices (civette, cardamome géante, gingembre, *ajowan*, cannelle, curcuma, « faux » poivre long », poivre long) ; de plantes alimentaires (orge, blé, pois chiches, lins, lentilles) et de café¹. Enfin, climat et relief favorisent l'élevage de bovins transhumants selon un parcours défini par l'alternance de saisons sèches et pluvieuses. Ces éléments permettent de considérer cet espace comme une zone d'abondance matérielle. Or, si ces caractéristiques sont d'actualité aujourd'hui, nombreux d'entre eux étaient déjà notés par les auteurs des sources médiévales et modernes qui relevaient la richesse de cet espace. Pour autant, le sud de l'Abbay, ses territoires et ses populations n'ont, semble t'il, pas suscité d'interrogations particulières parmi les historiens médiévalistes et modernistes, peut-être parce que cet espace et ses habitants se différenciaient des sociétés chrétiennes et musulmanes, sujets par excellence des études éthiopiennes.

¹ Suivant leur période d'introduction en Éthiopie lorsqu'il ne s'agit pas de culture endémique. Voir T. GUINDEUIL, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie, (XII^e -XIX^e siècle)*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2012, p. 36-40.48-77.

Dès le XIII^e siècle, Damot, Īndägäbtän et Wārāb apparaissent, dans les sources produites dans et hors de l'Éthiopie chrétienne, comme des territoires habités et dirigés par des « païens ». Au tournant du XIV^e siècle, les premières interactions entre ces territoires et les rois chrétiens de la dynastie salomonienne (née en 1270), installés progressivement sur le haut plateau central (Amḥara et Šäwa régions capitales du royaume chrétien médiéval²), entraînent des mentions plus fréquentes dans les sources et une connaissance plus fine de leurs populations. Damot, Īndägäbtän et Wārāb demeurent cependant comme des territoires emblématiques d'un monde « païen », « barbare », peu ou pas structuré politiquement, situé à la périphérie géographique, culturelle et économique d'un centre, le royaume chrétien. Leur analyse permet-elle de modifier notre perception de l'histoire de l'Éthiopie en faisant apparaître de nouveaux acteurs ?

L'interprétation de l'espace politique éthiopien, en termes de centre et de périphérie, appartient à une longue tradition émanant des perceptions véhiculées non seulement par les écrits des Éthiopiens (chrétiens et musulmans), des Égyptiens et plus généralement des Arabes mais également par les récits des Européens³. Cette perception de l'espace s'est d'abord imposée dans la littérature dite « éthiopisante » de façon implicite, avant de prendre une nouvelle ampleur par l'intermédiaire de certains travaux anthropologiques contemporains⁴. Si les sources et leurs biais y sont pour beaucoup, cette interprétation provient également des orientations données par les chercheurs aux études éthiopiennes. Qu'il s'agisse de l'analyse historique des chroniques royales ou du fonctionnement des institutions, les spécialistes se sont d'abord attelés à comprendre les modes de fonctionnement d'un « centre » en formation⁵. Peu de place est laissée aux « périphéries », qui apparaissent par jeu de miroir comme un tout homogène dans lequel les souverains chrétiens cherchèrent à s'établir. Il est trop peu souligné, à mon sens, qu'il s'agissait d'entités géographiques et politiques à part entière avant de devenir les éventuelles périphéries d'un centre. Dès lors, il me semble nécessaire d'essayer d'étudier ces espaces pour eux-mêmes, c'est-à-dire de chercher à caractériser les sociétés qui s'y sont développées, de dégager, si possible, leur fonctionnement politique, leur culture religieuse, leurs interactions commerciales avec leurs voisins, qui ne se réduisent pas au seul royaume chrétien.

² M. L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens (1270-1527)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2003.

³ J.N. BACH, *Centre, périphérie, conflit et formation de l'État depuis Mənilək II : les crises de et dans l'État*, Bordeaux, Sciences Po Bordeaux, Thèse de doctorat en Science Politique, 2011, p. 42 ; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003.

⁴ D. DONHAM, W. JAMES (éd.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Anthropology*, Oxford, James Currey, 2002.

⁵ J.N. BACH, *Centre, périphérie*, 2011, p. 42 ; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003.

La première difficulté à laquelle l'historien des espaces « païens » est confronté relève de l'absence de sources endogènes. Il n'existe, à notre connaissance, aucun texte produit par les populations du Damot, de l'Ēndägäbṭān et du Wārāb, qui sont restées en dehors de la sphère de l'écrit et de la culture manuscrite. Contrairement aux chrétiens ou aux musulmans éthiopiens, les « païens » n'ont probablement jamais écrit leur histoire⁶. Si ce phénomène complique notre tâche, il ne l'empêche en rien.

Les témoins de l'histoire du Damot, de l'Ēndägäbṭān et du Wārāb sont très hétérogènes, autant par leurs formes – écrites, cartographiques – que par leur datation – certains datent du début de notre période, d'autres de son tournant –, que par leur origine – chrétienne, musulmane, européenne, arabe. Les sources étrangères sont probablement celles qui nous donnent le mieux à voir l'organisation spatiale et les diverses populations de l'Éthiopie. En premier lieu, nous trouvons la géographie arabe produite du XII^e au XIV^e siècle. « Elle précise, pas à pas, les contours de la Corne de l'Afrique, une région proche du monde arabo-musulman mais encore mal connue par lui »⁷. Elle nous décrit « ce qui est alors appelé le pays d'*al-Habaša*, toponyme et ethnonyme arabe, mais qui découle d'un ethnonyme éthiopien, qui donnera, en français, le terme Abyssinie »⁸. Un intérêt particulier est porté aux sociétés musulmanes éthiopiennes mais pas seulement. Des données et informations factuelles sont fournies sur les activités commerciales et économiques, les mœurs et les pratiques des entités géopolitiques éthiopiennes voisines, chrétiennes et « païennes ». Malgré les détails précieux qu'elles contiennent, ces géographies arabes constituent une représentation du monde qui n'est pas exempte d'approximations et de confusions, brouillant parfois la localisation des descriptions⁹.

Du côté européen, l'intérêt porté par les chrétiens à l'Éthiopie chrétienne engendra une forte production textuelle et cartographique dès le XIV^e siècle. C'est en effet vers le « royaume du Prêtre Jean », symbole de l'existence d'une chrétienté orientale, que convergèrent différents espoirs portés par les Européens à cette époque. « L'Éthiopie va se trouver à l'horizon d'une double attente occidentale : le rêve eschatologique d'une réunification de la

⁶ Ce phénomène est très probablement lié à la confession des habitants de ces territoires qui ainsi que nous le verrons par la suite n'était pas une religion du livre. Ainsi, nous disposons d'écrits produits par les sociétés musulmanes et de récits élaborés par les populations du Damot, de l'Ēndägäbṭān et du Wārāb une fois ces dernières christianisées.

⁷ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 154-155.

⁸ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p.125.

⁹ A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle, Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe (des origines à 1050)*, vol. 1, Paris, Mouton, 1967.

Chrétienté et l'espoir stratégique d'une alliance de revers contre le monde musulman »¹⁰. Par conséquent, on chercha à connaître ce royaume et à le localiser. Au XIV^e siècle, les informations proviennent majoritairement des pèlerins et voyageurs éthiopiens rencontrés en Égypte et à Jérusalem. À la fin du XIV^e siècle et au cours du siècle suivant, des ambassades européennes sont envoyées en Éthiopie, tandis que les éthiopiens chrétiens sont plus nombreux à voyager. Ces interactions donnèrent naissance à des traités sur l'Éthiopie, à des itinéraires et à l'intégration de ce territoire dans la cartographie occidentale. L'objectif des auteurs de ces documents est particulièrement visible dans leurs œuvres. La volonté de trouver un allié chrétien oriental contre les musulmans se traduit par une glorification du royaume chrétien éthiopien, tandis que plusieurs données sont passées sous silence. Ainsi, par exemple, les sultanats musulmans et les espaces « païens » sont représentés sur de nombreuses cartes, mais leur différence politico-religieuse n'est jamais spécifiée. Les informations récoltées par les Européens correspondent à ce que les chrétiens souhaitaient diffuser comme représentation de leur royaume et de leurs voisins directs. Les chrétiens s'y présentent comme « le seul pôle de civilisation » « au milieu d'un environnement de peuples païens et sauvages »¹¹. Ce sont les possessions chrétiennes qui sont mises en avant, alors même que ces dernières étaient parfois toutes relatives. Le message délivré était le message attendu : l'image d'une Éthiopie chrétienne puissante et étendue.

La production textuelle chrétienne éthiopienne se développe surtout au XV^e siècle, considéré comme l'âge d'or de l'écrit, bien que nous possédions quelques traces antérieures. De nombreux textes sont rédigés à la cour : des chroniques royales (*tārikä nägäšt* en gə'əz¹²) et récits d'expéditions militaires. Ces récits à visée historique rapportent des faits et événements marquants d'un règne. Conjointement, ils véhiculent la mémoire d'un règne en louant et en édifiant un souverain, héros de la narration, dont la vertu et l'habileté dans l'art de la guerre sont mises en avant. Ces sources nous informent également sur l'idéologie royale en matière de pouvoir, sur la vision royale de la société et de l'espace. On y trouve régulièrement l'énumération des territoires que le pouvoir royal considérait comme sous son autorité. La politique religieuse des souverains chrétiens éthiopiens fut également portée par écrit dans des textes liturgiques et dogmatiques rédigés dans les *scriptoria* de la cour royale. Les monastères chrétiens éthiopiens sont aussi à l'origine d'une importante production littéraire au sein de laquelle nous trouvons en grande majorité des récits hagiographiques. Ces *gädlät* (sing. *gädl*)

¹⁰ B. HIRSCH, *Connaissance et figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale du XIV^e au XVI^e siècle*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, p. 4.

¹¹ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 256.

¹² Langue vernaculaire de l'Éthiopie médiévale et moderne.

se veulent l'écho du combat ascétique d'un saint, de son parcours dans le temps et l'espace éthiopien, de son enseignement et de ses missions d'évangélisation. Ces textes nous fournissent le point de vue ecclésiastique sur la société et l'espace éthiopien tout en nous informant sur les modalités de diffusion du christianisme en Éthiopie à l'époque médiévale.

Les Éthiopiens musulmans produisirent également un certain nombre de documents : des listes dynastiques, des notes marginales à portée historique, des fragments de chroniques, des notes chronologiques et astronomiques, l'histoire des sultanats musulmans éthiopiens et celles de leurs interactions avec les chrétiens éthiopiens et le monde arabo-musulman. Ces textes sont d'un intérêt certain pour la compréhension des sociétés musulmanes éthiopiennes à l'époque médiévale mais pas seulement. Ils ont également l'avantage de présenter le regard d'une autre société éthiopienne sur l'Éthiopie médiévale. Les conceptions du temps et de l'espace y sont différentes : les territoires chrétiens s'y retrouvent à la périphérie des sultanats musulmans, puisque l'ennemi, le concurrent, est l'infidèle chrétien qui entend dominer les États musulmans. Pour autant, le prisme à travers lequel les musulmans concevaient leur environnement est assez semblable à celui des chrétiens : Éthiopiens chrétiens et musulmans se définissent d'abord par leur religion. Pour les musulmans, les « païens » sont aussi des étrangers vivant à proximité, peu connus et sur lesquels ils pouvaient tenter d'étendre leur influence.

À partir de lectures parfois trop rapides de cette documentation, un paradigme s'est mis en place faisant la part belle à une expansion continue et sans trop de résistance d'un « centre » chrétien dont les représentants – membres de la cour, agents laïcs et religieux – auraient administré tous les territoires environnant le cœur du royaume chrétien. Les *nəguś* auraient suivi un modèle commun : faire conquérir les territoires indépendants par les armées royales, diffuser le christianisme par l'intermédiaire des moines et des prêtres, nommer des représentants pour récolter le tribut et rendre la justice en leur nom. Seul le *ḡihād* de l'imam Aḥmad (chef religieux du sultanat de l'Adal qui mena une guerre contre le royaume chrétien de 1531 à 1547), miroir musulman de cette expansion chrétienne, aurait brisé momentanément cette entreprise ; tandis que les migrations oromo (populations d'agro pasteurs originaires du sud) réduisaient ensuite le domaine d'action des rois (à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle) ; avant qu'une branche de la dynastie légitime ne reprenne le contrôle de l'ensemble de ces territoires au XIX^e siècle pour parachever l'œuvre de ses prédécesseurs. Or, cette interprétation de l'histoire ne laisse aucune place à l'existence d'entités géopolitiques puissantes et structurées autres que le royaume chrétien et les États musulmans, aux possibles résistances des populations, à la conservation de formes politiques

et religieuses originales, à l'existence d'un programme politico-religieux nuancé suivant les régions, à l'imperméabilité de certaines sociétés aux valeurs chrétiennes, ou simplement à la possibilité que le royaume chrétien n'ait pas été tout puissant. Faut-il alors nous départir de l'historiographie existante qui véhicule sensiblement ce paradigme ?

L'historiographie de l'Éthiopie médiévale et moderne, bien qu'elle soit particulièrement fournie, atteint effectivement un point de rupture lorsqu'il est question des espaces « païens » éthiopiens. La majorité des études sur ce pays sont guidées par deux positionnements quelques peu biaisés. Le premier, mentionné plus avant, suit l'idée que seules deux sociétés, caractérisées par leur appartenance religieuse, dominaient le paysage politique et religieux éthiopien aux époques médiévales et moderne. Ce point de vue « confessionnalisé » ne laisse que peu de place – sinon aucune – aux régions habitées par des populations ne professant pas une religion du livre. Par ailleurs, découle de ce positionnement une chronologie qui s'attache à suivre les naissances et les évolutions des entités chrétiennes et musulmanes de façon quasiment exclusive. De fait, tout autre acteur n'est considéré que dans ces interactions avec ces sociétés, leur apparition et transformation propres sont laissées hors du cadre chronologique des études éthiopiennes. Lorsque les espaces « païens » sont perçus et présentés par rapport à leur voisin chrétien, il s'agit régulièrement de les distinguer par leur altérité culturelle et de démontrer leur rapide assimilation à la société chrétienne. Ce positionnement « christiano-centré » a même entraîné certains historiens à attribuer les maux de la société chrétienne aux populations « païennes », dès les débuts de l'aire chrétienne éthiopienne. C'est notamment le cas de C. Conti Rossini qui, dans la première moitié du XX^e siècle, a fait du Damot le destructeur de la royauté d'Aksum¹³. Nombreux sont ceux qui par la suite ont évoqué les territoires « païens » dans leur relation exclusive avec le royaume chrétien. Utilisant des données particulièrement tardives, ils ont donné aux chrétiens un ascendant sur les « païens » depuis une époque reculée. Victimes de l'expansion du royaume chrétien, les espaces « païens » du Damot, de l'Īndägäbṭān et du Wārāb auraient été, dès le début du XIV^e siècle, soumis aux *nəguś* et leur population évangélisée en masse par l'Église chrétienne éthiopienne. Cette vision de l'histoire médiévale éthiopienne fut relayée autant par les historiens – Taddesse Tamrat, S. Kaplan, R. Pankhurst, G.W.B. Huntingford en autre¹⁴ –

¹³ C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, Bergame, Africana Italiana, 1928.

¹⁴ TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*, Oxford, 1972 ; TADDESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction and Integration in Ethiopian History: the Case of the Gafat", *JES*, vol. 21, (1988), pp. 121-154; KAPLAN, S., *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonian Ethiopia*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1984; KLEINER, M., "Where the Gāmba a Gafat group?", *StudAeth*, (2004), pp. 151-164;

que par les traducteurs et éditeurs des sources chrétiennes éthiopiennes et européennes – J. Perruchon, R. Basset, C.F. Beckingham, G.W.B. Huntingford¹⁵. Adopter une chronologie différente, bornée par l'apparition, le déclin puis la disparition de ces territoires d'étude, nous permet-il de distinguer une autre configuration politique éthiopienne ?

Parallèlement l'idée d'interactions entre le Damot, l'Āndägābtān, le Wārāb et les États musulmans n'est jamais retenue. Pourtant, la situation géographique de ces différents territoires suggère l'existence de rapports entre ces diverses populations. Depuis le XI^e siècle, la partie la plus septentrional du haut plateau central était habitée par des musulmans vivant au sein du sultanat du Šāwa. Ces derniers se trouvaient de fait à proximité des territoires du sud de l'Abbay, ce qui suppose de possibles contacts. Par ailleurs, le sultanat du Šāwa fut annexé à la fin du XIII^e siècle par un autre État musulman d'envergure, l'Ifat, installé sur les escarpements est du haut plateau central et dont l'autorité s'étendait jusqu'aux rives de la mer Rouge et notamment sur le port de Zeyla, important espace d'échanges commerciaux. Au sein de ce négoce, les musulmans d'Éthiopie sont reconnus comme des intermédiaires privilégiés – notamment de fait de leurs liens avec le monde arabo-musulman avec lequel différentes marchandises étaient échangées. Dans ce cadre il apparaît difficile de ne pas mentionner le Damot, l'Āndägābtān et le Wārāb dont nombre des ressources matérielles et alimentaires

KLEINER, M., "Gāmbō", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 669-670; KLEINER, M., "Gafat History", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 651-653; PANKHURST, R., *An Introduction to the Economic History of Ethiopia from Early Times to 1800*, Londres, Lalibela House, 1961; PANKHURST, R., "The History of Bareya, Sanqella and Other Ethiopian Slaves from the Borderlands of the Sudan", *SNR*, vol. 58, (1977), pp. 1-43; PANKHURST, R., *The Ethiopian Borderlands: Essays in Regional History from Ancient Times to the End of the 18th century*, Lawrenceville-Asmara, The Red Sea Press, 1997; HUNTINGFORD, G.W.B., *The historical geography of Ethiopia from the first century A.D. to 1704*, Oxford, 1989; LA VERLE B. BERRY, "Damot", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 78-79; D. NOSNITSIN, "Āndägābtān", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 293-294.

¹⁵ Parmi les sources dont le traducteur reprend cette idée dans son introduction citons les exemples suivants : J. PERRUCHON, *Histoire des guerres d'Amdä Šāyon roi d'Éthiopie*, ext. JA, Paris, 1889 ; J. PERRUCHON, *Les chroniques de Zar'a Yā'eqōb et de Ba'eda Māryām, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, Paris, Émile Bouillon, 1893 ; R. BASSET, *Études sur l'histoire de l'Éthiopie*, Paris, Imprimerie nationale, 1882 ; R. BASSET, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab ed-din Ahmed 'Abd el-Qader surnommé Arab Faqih*, Paris, 1897, 2 vol. ; C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records of Ethiopia: 1593-1646*, Londres, 1954 ; C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John of the Indies. A True Relation of the Lands of the Prester John being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvares*, Cambridge, 1961, 2 vol.; E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, Londres, 1906, 2 vol.; E.A.W. BUDGE, *The life of Mabā Šeyōn and Gabra Krestōs*, Londres, 1898; A. CAQUOT, « L'homélie en l'honneur de l'archange Ouriel (Dersana Ouriel) », *AE*, vol. 1, (1955), pp. 61-88; A. CAQUOT, « L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersana Raguel) », *AE*, vol. 2, (1957), p. 91-122 ; C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared seu acta sancti Yared*, Louvain, 1904, (CSCO, Scriptores Aethiopici, t.17); C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos seu acta sancti Honorii*, Louvain, 1905, (CSCO, Scriptores Aethiopici, t.20); S. KUR, *Actes de Samuel de Dabra Wagag*, Louvain, 1968, (CSCO, vol. 287-288, Scriptores Aethiopici, t. 57-58); S. KUR, *Actes de Mārḥa Krestos*, Louvain, 1972, (CSCO, vol. 330-331, Scriptores Aethiopici, t. 62-63).

apparaissent parmi les produits d'exportations éthiopiens (l'or notamment). Les études contemporaines sur le commerce en Éthiopie présentent le sud de l'Abbay actuel comme espace producteur et exportateur de « biens » alimentaire et de produits de luxe (or et esclaves) à destination de l'Arabie, de l'Inde et de la Chine¹⁶. Malgré la pérennité de ces productions au sein de notre espace d'étude, la situation de ces derniers dans le négoce en Éthiopie et dans le commerce à grande distance n'a jamais été questionnée. L'analyse des territoires et populations du sud de l'Abbay permet-elle de compléter notre connaissance des acteurs économiques éthiopiens aux époques médiévales et modernes ?

Pour autant, si les études sur les chrétiens et les musulmans éthiopiens (dans une moindre mesure) dominent la sphère historiographique, elles ne détiennent pas un monopole. Le multiculturalisme éthiopien est un sujet moteur des études contemporaines et se rapporte parfois à des sociétés ayant eu une longue existence. C'est le cas notamment des Fälaša ou Betä ʾƏsra'el, les juifs éthiopiens qui jusqu'à une période comprise entre 1977 et 1991 habitaient en majorité dans le Səmen, le Dämbəya et la région de Gondar¹⁷. Ils existent plusieurs travaux sur les Fälaša, s'attachant tout autant à leur histoire depuis leur origine¹⁸ jusqu'à nos jours¹⁹ ; à leur place dans la société éthiopienne, à leur religion, à leur rites et à leur interaction avec l'État éthiopien (royaume chrétien et État contemporain)²⁰. Nous pouvons également mentionner les quelques études sur les Argobba, populations musulmanes parlant une langue sémitique installées dans les sultanats de du Šäwa et de l'Ifat et connues au moins depuis l'époque médiévale. Ces analyses portent autant sur l'histoire de cette population et leur origine (des traditions en font les descendants du peuple arabe ayant un lien

¹⁶ M. TUCHSCHERER, « Les échanges commerciaux entre les rives africaine et arabe de l'espace mer Rouge golfe d'Aden aux seizième et dix-septième siècles » in P. Lunde, A. Porter (dir.), *Trade and Travel in the Red Sea Region. Proceedings of Red Sea Project I*, Oxford, Hadrian Books, (2004), pp. 157-163; J. MIRAN, *Red Sea Citizens. Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa*, Bloomington/Indianapolis (In.), Indiana University Press, 2009 ; AHMAD HASSEN OMER, *Islam, commerce et politique dans l'Ifat (Éthiopie centrale) au XIX^e siècle : l'émergence d'une ville carrefour*, Aleyyu Amba, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2007, 2 vol. ; T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012.

¹⁷ Quelques groupes sont à noter dans le Təgray et le Lasta de même qu'à Addis Abäba. S. KAPLAN, "Betä ʾƏsra'el", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 552.

¹⁸ À ce sujet une théorie diffusionniste (migration d'anciennes communautés juives) s'oppose à l'idée qu'à l'époque aksumite, une communauté juive aurait été supplantée par une communauté chrétienne phénomène qui n'aurait laissé place qu'à quelques juifs. Depuis 1970 on admet plus aisément que les Fälaša auraient émergé au XIV^e siècle suite à une combinaison de facteurs politiques, sociaux, économiques et religieux. Voir S. KAPLAN, "Betä ʾƏsra'el", (2003), p. 553.

¹⁹ Migrations vers Israël depuis les années 1980, amplifié par l'opération Moïse conduite entre novembre 1984 et janvier 1985.

²⁰ S. KAPLAN, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, New York, 1992 ; W. LESLAU, *Falasha Anthology*, New Haven, 1951; W. Leslau, *Coutumes et croyances Falachas*, Paris, 1957; K. KAUFMAN SHELEMAY, *Music, Ritual and Falasha History*, East Lansing, 1989; S. KAPLAN, HAGAR SALOMON, "Ethiopian Jews in Israel", *American Jewish Yearbook*, vol. 94, (1994), pp. 59-109; S. KAPLAN, HAGAR SALOMON, "Ethiopian Immigrants in Israel: Experience and Prospects", *Jewish Policy Research Report*, vol. 1, (1998).

de parenté avec la famille du Prophète Muhammad ou avec un des premiers clans arabes) ; que sur leur langue ; leur rôle dans le commerce et leur place dans un État musulman éthiopien²¹. On s'interroge également sur une possible survivance de ce groupe à l'époque contemporaine. Plusieurs populations vivants désormais dans l'est du Šäwa près d'Ankobar et de Däbrä Bərhan ainsi que dans le sud-est du Wällo se disent Argobba. Toutefois, en ce qui concerne ces emplacements, aucune source d'avant le XX^e siècle ne mentionne leur existence en tant que population. Au XIX^e siècle, le terme « Argobba » fait uniquement référence à un toponyme. Par ailleurs, il semble que la construction d'une identité argobba par les populations actuelles soit récente²². Enfin, citons l'historiographie sur les Oromo, désormais installés sur une large bande de territoire depuis le Kenya et la rivière Tana au nord, jusqu'à la région de Harar et l'Ogaden à l'est et la frontière du Soudan à l'ouest. Les populations oromo sont un objet d'étude ancien largement renouvelées aujourd'hui par les anthropologues. En premier lieu, se sont les origines énigmatiques des Oromo qui ont interpellés les chercheurs. Jusqu'à présent il s'agit d'un véritable « serpent de mer des études éthiopiennes ». Il est en effet impossible pour l'instant de distinguer un point de départ de leur migration plus précis que le sud de la rivière Gibe. On s'intéresse également à leur organisation clanique (*gosa*), à leur système générationnelle qui régit chaque clan (*gadaa*), à leur mode de vie (pastoralisme dans les zones arides et semi-arides ; fermiers cultivateurs sur les hauts plateaux), sans oublier l'organisation de leur migration et sa chronologie, ou leur religion (un panthéon dominée par la dualité entre un homme dieu du ciel et une femme déesse des enfers, des influences diverses chrétiennes et musulmanes)²³. Ces historiographies sur des groupes de populations éthiopiens ont toutes en commun d'interroger des sociétés disparues ou non mais ayant laissé des traces dans le paysage éthiopien actuel. D'anciens villages fälaša peuvent être visités de nos jours notamment dans la région de Gondar. Plusieurs sites actuels dans l'est du Šäwa et le sud-est du Wällo sont habités par des populations qui se revendiquent argobba et qui diffusent des traditions orales et écrites sur leur origine ancienne. Enfin, les Oromo constituent l'une

²¹ Entre autre : ABBEBE KIFLEYESUS, *Dynamics of Ethnicity in a Plural Polity : Transformation of Argobba Social Identity*, Evanston, Northwestern University, 1988; ABBEBE KIFLEYESUS "Sufism and the Rural and Urban Reality of Argobba Mysticism", *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, vol. 9, (1995), pp. 56-77; U. BRAUKÄMPER, "Islamic Principalities in Southern Ethiopia Between the Thirteenth and Sixteenth Centuries", *Ethiopianist Note*, vol. 1, n°1, (1977), pp. 17-55; AHMAD HASSEN OMER, *Islam*, 2007.

²² V. BERTHIER, *Les Argobba d'Ifat et de la region de Harar vus par les voyageurs européens*, Paris, Université Paris 1, mémoire de Master 2 en Histoire, 2009.

²³ La bibliographie concernant les Oromo est particulièrement dense. Pour un état des lieux de cette dernière se reporter à : P.T.W. BAXTER, « The Present State of Oromo Studies : a Resume », *Bulletin des études africaine de l'INALCO*, vol. 6, n°2, (1986), pp. 53-83 et plus récemment à FICQUET, E., *Du barbare au mystique. Anthropologie historique des recompositions identitaires et religieuses dans le Wällo (Éthiopie centrale)*, Paris, EHESS, thèse de doctorat en Anthropologie, 2002.

des populations majoritaires de l'Éthiopie contemporaine si bien qu'une région administrative fut dénommée Oromia²⁴. Ils disposent de leur propre parti politique et d'un courant historiographique qui prit une place importante dans les études éthiopiennes des années 1980-1990. Ces différentes études sur les Fälaša, les Argobba et les Oromo, se rapprochent de celles sur les sociétés chrétienne et musulmane en ce qu'elles sont nées d'une volonté de connaître les religions ou branches confessionnelles ayant eu ou possédant toujours un rôle en Éthiopie. Notons en ce sens que les études sur les Fälaša ont débuté en occident et sont fortement conditionnées par les interrogations sur les biais de diffusion des religions monothéistes en Éthiopie. Dans le même ordre d'idée, le courant historiographique oromo des années 1980-1990 est né de la volonté des nationalistes oromo de s'approprier leur histoire. Considérés comme des citoyens de seconde zone par les chrétiens, leur histoire était jusqu'alors principalement marquée par ce point de vue. Les nationalistes oromo proposèrent au sein de différents ouvrages leur propre version de leur histoire, une histoire vilipendée par les chrétiens et en conflit ouvert face à celle que ces derniers présentaient.

La survivance de témoignages est bien moins importante dans le cas des « païens » éthiopiens. En outre, on considère aisément ces cultes comme largement protéiformes et de fait difficilement appréhendables à l'image du culte des *zar*, sujet de plusieurs études contemporaines²⁵. Possession et divination sont au centre de ce culte qui se présente sous de multiples formes au sein d'une aire géographique considérablement étendue. Depuis le tournant du XVII^e siècle au moins, on retrouve le culte des *zar* dans une grande partie de la corne de l'Afrique et en Égypte. Les cultes de possession et de divination notés pour les périodes anciennes ont fait l'objet d'un rapprochement, voir d'une assimilation au culte des *zar*²⁶. Sans que nous ne puissions arguer de l'absence de lien entre eux, ils ne peuvent pour

²⁴ Région comprenant notamment Addis Ababa.

²⁵ Entre autre: H. ASPEN, *Amhara Traditions of Knowledge: Spirit Mediums and Their Clients*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2001; J. BODDY, "Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult", *Northern Sudan University of Wisconsin Press*, (1989); M. EDELSTEIN, "Lost Tribes and Coffee Ceremonies: Zar Spirit Possession and the Ethno-Religious Identity of Ethiopian Jews in Israel", *Journal of Refugee Studies*, vol. 15, n°2, (2002), pp.153-170 ; H. FAKHOURI, "The Zar Cult in an Egyptian Village", *Anthropological Quarterly*, vol. 41, n° 2, (1968), pp. 49-56; Y. KAHANA, "The zar spirits, a category of magic in the system of mental health care in Ethiopia", *International Journal of Social Psychiatry*, vol. 31, n°2, (1987), pp. 125-143; K. LIDWIEN, J. SPAULDING, "Women of the Zar and Middle-Class Sensibilities in Colonial Aden, 1923-1932," *Sudanic Africa*, vol. 5, (1994), pp. 7-38; M. LEIRIS, « Le Culte des Zars à Gondar », *Aethiopica*, vol. 4, (1934), pp. 96-103; M. LEIRIS, « La Possession aux Génies "Zar" en Éthiopie du Nord », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, vol. 35, pp.107-125 ; R. NATVIG, "Oromos, Slaves, and Zar Spirits: a Contribution to the History of the Zar Cults", *International Journal of African Historical Studies*, vol. 20, n°4, (1987), pp. 647-668 ; J. TUBIANA, "Zar and Buda in Northern Ethiopia", in I.M. LEWIS, A. AL-SAFI, S. HURREIZ (éds.), *Women's medicine: The Zar Bori cult in Africa and beyond*, Edinburgh, Edinburgh University Press (1991), pp. 19-33; B. Z. SELIGMANN, "On the Origin of the Egyptian Zar", *Folklore*, vol. 25, n° 3 (1914), pp. 300-323.

²⁶ J. MERCIER, « Le Qolle et le Zar : éléments pour l'histoire des anciens cultes éthiopiens », *Abbay*, vol. 12, (1983-1984), pp. 259-298.

autant être assimilés tant ils appartiennent à des périodes et à des configurations différentes. À l'exception d'un article de B. Hirsch²⁷, par manque de source et de traces matérielles, les cultes « païens » éthiopiens médiévaux ne furent jamais catalogués, décrits et présentés. Pourtant ils appartiennent au paysage culturel et confessionnel éthiopien ainsi que le démontre de récentes études. Dans les années 1980, F. Anfray dévoilait l'existence de monuments mégalithiques sur le haut plateau central du pays et plus précisément dans le district du Mänz. Or, l'archéologue indique que ces artefacts ne peuvent en aucun cas être associés aux cultures chrétiennes ou musulmanes éthiopiennes²⁸. Depuis une vingtaine d'année, sur le haut plateau central entre le nord Šäwa et le sud Wällo, des travaux – prospections, diagnostiques, interventions de sauvetage, fouilles méthodiques – conduits sur des monuments (tumulus, hypogées) à caractère funéraire, on permet de dessiner les contours d'une culture dite *Shay* d'après le nom de la rivière Šay, près de laquelle furent trouvés certains de ces témoins architecturaux et mobiliers. Récemment fut publié un ouvrage sur les travaux et découvertes liés à cette culture. Il y est précisé que cette culture *Shay* s'inscrit à la fois dans une période mal documentée – de la fin du royaume chrétien d'Aksum à l'apparition au XII^e siècle de la dynastie Zag^we – et également dans un « hiatus spatial » puisqu'aucun des deux royaumes chrétiens aksumite et zag^we ne semblent avoir étendu son influence jusqu'à cette zone de découverte²⁹. Les éléments mis à jour concourent à indiquer l'existence d'une puissante identité culturelle, remarquable par son homogénéité aussi bien dans l'espace que dans le temps. Les auteurs de ces recherches concluent de surcroît à une disparition brutale de la culture *Shay*, au plus tard au cours du XIV^e siècle, lorsque les éléments funéraires remarquables s'effacent au profit d'un investissement chrétien et musulman des hauts plateaux³⁰. Ces indices d'une culture « païenne » structurée (du moins au niveau funéraire), témoignent de la présence de sociétés organisées ne professant pas une religion connue et étudiée jusqu'à maintenant. En d'autres mots ces découvertes suggèrent l'existence d'autres acteurs religieux dans l'Éthiopie médiévale, sociétés qui n'étaient ni chrétienne, ni musulmane, ni fälaša. Pouvons-nous voir dans ces « signatures » archéologique les traces des sociétés du sud de l'Abbay au haut Moyen-âge ?

²⁷ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob, la mort et les sorts », *Afriques*, à paraître.

²⁸ F. ANFRAY, « Les stèles du Sud, Shoa et Sidamo », *AE*, vol. 12, (1982), pp.83-96 ; F. ANFRAY, « Tumulus, pierres levées et autres vestiges dans le Menz en Éthiopie », in S. SEGERT, A.J.E. BODROGLIGETI (dir.), *Ethiopian Studies Dedicated to Wolf Leslau on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday November 14th, 1981*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, (1983), pp. 507-520.

²⁹ F-X. FAUVELLE-AYMAR, B. POISSONNIER (dir.), *La culture Shay d'Éthiopie (X^e-XIV^e siècles), Recherches archéologiques et historiques sur une élite païenne*, Hors série *AE*, Addis Abäba, De Brocard, CFEE, 2012, p. 13-33.

³⁰ F-X. FAUVELLE-AYMAR, B. POISSONNIER (dir.), *La culture Shay*, 2012, p. 191-227

Poser cette question implique de faire l'inventaire des données dont nous disposons sur les cultes professés dans notre aire géographique d'étude, par là même de définir cette religion, son organisation et sa diffusion, et surtout de sortir du postulat d'homogénéité qu'implique le terme « païen ». Or, il semble que ce soit avant tout la rareté des témoins sur les cultes au sud de l'Abbay qui a favorisé le confinement de cet espace hors du champ des études sur les religions éthiopiennes. Cette pénurie tient autant à l'absence de document produit par les tenants de ces cultes, qu'à la carence en mobilier connu qui en serait issu. Disons le dès à présent, aucune mission archéologique n'a été conduite dans cette perspective au sud de l'Abbay. Et pour cause, on considère que le *ḡihād* de l'imam Aḥmad, au travers des multiples exactions et destructions commises par les troupes musulmanes, ont ravagé cet espace lors de deux expéditions successives en 1531 et 1533³¹. Quasiment coup sur coup, les toponymes Damot, ʾĒndägäbṭān et Wārāb ont été « abrogés ». Ce changement résulte en majeure partie de l'installation dans cet espace d'un groupe oromo – les Mäčča – et de la suppression par ces derniers des anciens toponymes remplacés par les noms de clans (*gosa*). Tout autant que l'ancienne configuration spatiale disparaissait, les populations médiévales n'étaient plus mentionnées. Il semblait dès lors que nous n'avions plus accès à cet espace médiéval puisqu'aucun témoignage n'était perceptible dans le monde contemporain ; exception faite de la langue d'une des populations du sud de l'Abbay, les Gafat, dont certains témoins ont été enregistrés par les linguistes dans la première partie du XX^e siècle. Cette langue du sud de l'Abbay à l'époque médiévale resta pour un temps l'apanage des études linguistiques³² avant que la disparition des derniers témoins ne la relègue dans un passé pour lequel nous ne disposons que de sources lacunaires.

Ne restait de prime abord qu'une unique porte d'entrée vers ces territoires : le regard qui leur était porté par les chrétiens médiévaux, dont nous avons explicité précédemment les intérêts hégémoniques. Or, ce point de vue fut réactivé et réaffirmé à l'époque contemporaine et vint en quelque sorte confirmer le positionnement des « éthiopiens ». En effet, ces arguments, largement inspirés par les textes chrétiens et européens médiévaux et modernes,

³¹ Sur cette hypothèse voir, TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972 ; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003. Sur le *ḡihād* de l'imam Aḥmad voir J. CUOQ, *L'islam en Éthiopie des origines au XVI^e siècle*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1981 ; U. BRAUKÄMPER, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, Münster-Hambourg-London, Lit Verlag, 2002 ; A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša : écriture de l'histoire, guerre et société dans le Bar Sa'ad ad-din*, (Éthiopie, XVI^e siècle), Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, novembre 2013.

³² C. T. BEKE, "On the Languages and Dialects of Abyssinia and the Countries to the South", *PPS*, vol. 2, (1845), p. 97-107 ; W. LESLAU, *Gafat Document: Records of a South Ethiopic Language*, New Haven, 1945 ; W. LESLAU, "The Position of Gafat in Ethiopic", *Language*, vol. 20, n°2, (Avril-Juin 1944), pp. 56-65 ; W. LESLAU, *Étude descriptive et comparative du Gafat (éthiopien méridional)*, Paris, Klincksieck, 1956 ; R. HETZRON, *Ethiopian Semitic: Studies in Classification*, Manchester, 1972.

furent en outre nourris par une documentation plus tardive produite dans les *scriptoria* de la cour royale à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Celle-ci tendait à (ré)écrire l'histoire de l'Éthiopie chrétienne avant les deux bouleversements majeurs du XVI^e siècle : le *ḡihād* de l'imam Aḥmad d'une part et la migration des populations Oromo d'autre part. Des érudits et fonctionnaires éthiopiens tels que Aṣmā Giyorgis ou l'*alāqa* Tayyā reprirent à leur compte ces textes chrétiens éthiopiens dont ils renforcèrent les arguments en leur donnant une caution scientifique³³. Ces textes participèrent au programme politico-religieux de Mənilək II. Ils furent utilisés dans le cadre de son *aqänna*, sa reconquête chrétienne. Il existe de nombreuses études sur les expéditions militaires de ce souverain éthiopien. La majorité d'entre elles s'attachent à dépeindre les rouages de la création de la « grande Éthiopie » par ce *nəguś* et plus spécifiquement, les moyens mis en œuvre pour atteindre ce but (installation de colons militaires, systèmes décentralisés ou centralisés suivant les régions conquises)³⁴. Peu d'« éthiopiens » se sont à l'inverse intéressés aux documents qui accompagnèrent cet *aqänna*. Dans un premier temps, à l'instar des *incipit* des textes en question, G. Lusini et A. Caquot considérèrent qu'il s'agissait de sources produites au début du XVII^e siècle retrouvées sur une île du lac Zway au sud de l'Awa³⁵. Plus récemment, B. Hirsch, F-X. Fauvelle-Aymar et C. Bosc-Tiessé ont montré qu'il ne fallait pas prendre au pied de la lettre les datations

³³ ASMÄ GYORGIS, (BAIRU TAFLA trad.), *Asmā Giyorgis and His Work: History of Galla and the Kingdom of Shäwa*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, GMBH, 1987; ALÄQA TAYYÄ GÄBRÄ MARYAM, (GROVER HUDSON, TEKESTE NEGASH, trad. et éd.), *History of the people of Ethiopia*, Uppsala Multiethnic Papers 9, Uppsala, 1987.

³⁴ Entre autre : A. MARCUS, *The Life and Time of Menelek II*, Oxford, Clarendon Press, 1975; J. BARBER, *Imperial Frontier*, Nairobi, East African Pub. House, 1968; R. CAULK, *The origins and development of the foreign policy of Menelik II, 1865-1896*, unpublished thesis, London University, 1966; R. CAULK, "Armies as Predators: soldiers and peasants in Ethiopia. 1850-1935", *International Journal of African Historical Studies*, vol. 5, (1978), pp. 457-493; C.S. CLAPHAM, "Centralization and local response in southern Ethiopia", in M. CROWDER (dir.), *The Cambridge History of Africa; From 1940 to 1975*, vol. 8, (1984), pp. 450-475; D. DONHAM, J. WENDY (dir.), *The Southern marches*, 1986; T. FERNYHOUGH, "Banditry, Resistance and Modes of Production in Southern Ethiopia, 1850-1941", *Études Ethiopiennes*, vol. 1, (1994), pp. 549-557; H.G. MARCUS, "Motives, Methods and Some Results of the Unification of Ethiopia During the Reign of Menelik II", *Proceedings of the 3rd International Conference of Ethiopian Studies*, vol. 1, (1966), pp. 269-280; H.G. MARCUS, "Imperialism and Expansionism in Ethiopia from 1865 to 1900" *Colonialism in Africa 1870-1960*, vol.1, (1969), pp. 420-461; H.G. MARCUS, "Some Reflections on the Development of Government and Taxation in Southern Ethiopia Around the Turn of the Century", *Accademia Nazionale Dei Lincei, IV Congresso internazionale di studi Etiopici*, vol. 1, n°191, (1974), pp. 633-640; H.G. MARCUS, *A History of Ethiopia*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1994; R. PANKHURST, "Tribute, Taxation, and Government Revenues in 19th and early 20th Century Ethiopia", *JES*, vol. 5, n°2, (1967), pp. 37-88; R. PANKHURST, *Economic History of Ethiopia, 1800-1935*, Addis Ababa, 1968; D. CRUMMEY, "Orthodoxy and Imperial reconstruction in Ethiopia, 1854-1878", *Journal of Theological Studies*, vol. 29, n°2, (1978), pp. 427-442; K. DARKWAH, *Shewa, Menilek and the Ethiopian Empire, 1813-1889*, London, Heinemann, 1975.

³⁵ G. LUSINI, "Documenti per la storia degli Oromo" *EVO*, vol. 14, (1991-1992), pp. 163-169; G. LUSINI, "Documents on the History of the Oromo", in BAHRU ZEWEDE, R. PANKHURST, TADDESSE BEYENE (dir.), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa; April 1-6-1991*, Addis Abeba, Institute of Ethiopian Studies, vol. 1, (1994), pp. 643-647; A. CAQUOT, « Ouriel », (1955), pp. 61-88; A. CAQUOT, « Histoire amharique de Gran et des Galla », *AE*, vol. 2, (1957), pp. 123-143; A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 91-122.

indiquées par cette documentation³⁶. Il était préférable d'y voir une adaptation de traditions anciennes remaniées par la cour royale au XIX^e siècle. Singulièrement, si Mənilək II mena des expéditions militaires et intégra au royaume chrétien un vaste espace, ces textes ne concernent que les territoires du sud de l'Abbay. Or, c'est précisément cette histoire plus récente d'une intégration ancienne des populations et territoires du Damot, de l'Ēndägäbṭān et du Wārāb qui imprime sa marque dans le paysage et la mémoire des habitants actuels de ces régions. Les mémoires actuelles ne peuvent donc nous renseigner que sur ce pan de l'histoire. Dans ce cadre elles posent la question des modalités et cause de l'écriture de cette histoire, des vecteurs de sa diffusion et de sa réception. Surtout nous sommes en droit de nous demander pourquoi cette histoire chrétienne ancienne des territoires du sud de l'Abbay fut réactualisée et propagée ? Pourquoi ces territoires et populations disparus depuis deux siècles furent-ils replacés sur le devant de la scène littéraire et politique éthiopienne ? Qu'est ce que ces phénomènes impliquent par rapport aux territoires médiévaux et modernes du sud de l'Abbay ? Étudier les différentes strates de la production textuelle éthiopienne sur le sud de l'Abbay nous permet-il d'affiner l'histoire ancienne de ses populations ?

L'histoire du Damot, de l'Ēndägäbṭān et du Wārāb est jusqu'à présent restée inédite, ce qui n'est pas le cas des sources que nous avons employées. Toutefois nous reprenons à notre compte les propos d'A. Prost au sujet de la documentation de l'historien « [...] l'historien n'épuise jamais ses documents, il peut toujours les réinterroger avec d'autres questions, ou les faire parler avec d'autres méthodes »³⁷. C'est bien ce que nous entendons faire ici afin de procéder à une description claire de ces sociétés, à l'établissement d'une cartographie précise des régions et territoires étudiés, à écrire l'histoire de cette composante religieuse, politique et économique de l'Éthiopie médiévale et moderne, c'est-à-dire à nous détacher de l'approche téléologique considérant comme inéluctable l'intégration aux mondes chrétien ou musulman voisins des territoires et populations du sud de l'Abbay.

De ces différents constats et interrogations découlent trois axes méthodologiques corrélés qui organisent et structurent ce travail de recherche : un changement de regard porté sur les acteurs de l'histoire éthiopienne et sur la configuration politico-régionale de cet espace ; l'adoption d'une autre chronologie de l'histoire éthiopienne non basée sur la

³⁶ F-X. FAUVELLE-AYMAR, B. HIRSCH, « Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zär'a Ya'qob (1434-1468) », *AE*, vol. 17, (2001), pp. 59-109 ; C. BOSCH-TIESSE, « La tête qui fume de l'église de Narga », *Afriques* [En ligne], 01 | 2010, mis en ligne le 21 avril 2010, consulté le 04 janvier 2012. URL : <http://afriques.revues.org/414>

³⁷ A. PROST, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, 1996, p. 85-86.

naissance et l'évolution des sociétés chrétiennes et musulmanes ; enfin un nouveau questionnement de la documentation afin de laisser une place à une perception non christiano-centrée des groupes culturels éthiopiens.

Au travers de trois chapitres étroitement liés, la première partie de cette étude a pour objectif de présenter un autre acteur de l'histoire éthiopienne au haut Moyen-âge (XIII^e siècle) : le royaume du Damot. Les témoignages de son existence, sa structure politique et économique et sa composition spatiale seront analysés, de même que nous proposerons une cartographie de cette espace. Se dessine les contours d'un vaste royaume, d'une puissance économique et commerciale comprenant de multiples territoires vassaux (Ēndägäbṭān et Wäräb pour ne citer que ces derniers) et étendant son influence sur le haut plateau central (chapitre 1). Dans un deuxième temps nous essaierons de faire apparaître les populations qui peuplaient cet ancien royaume, leurs mœurs, leur situation géographique au sein de cet espace, leurs activités économiques et leur religion. Culturellement, le royaume du Damot dispose d'une aura importante, dont les représentants – Gāmbo et Gafat notamment – sont organisés autour d'un culte religieux identique (celui du *däsk*) et d'activités économiques communes (chapitre 2). Enfin dans un troisième temps, après avoir défini la société du royaume du Damot nous nous intéresserons à ses interactions avec ses voisins, événements qui marquèrent le déclin de cette entité (chapitre 3).

Dans une seconde partie nous nous pencherons sur les transformations de cette société médiévale, entre le début du XIV^e siècle et la fin du XV^e siècle, leurs causes et conséquences. Il sera d'abord question de la chute du royaume du Damot et du devenir politique et administratif de cet espace. Menacé par le royaume chrétien salomonien, en perte de vitesse et rogné sur ses frontières est, le royaume du Damot laisse la place à une nouvelle entité « païenne » : le Damot, protectorat du royaume chrétien, en grande partie indépendant administrativement et économiquement et qui résiste avec acharnement à l'expansion territoriale chrétienne (chapitre 4). Au sein d'un second chapitre nous reviendrons sur la christianisation du sud de l'Abbay. Protéiforme, cette dernière eut des effets différents à l'est et à l'ouest du sud de l'Abbay, menant à la distinction entre un « pays des païens » et un « espace des chrétiens » (chapitre 5).

Enfin, dans une troisième partie nous nous attèlerons à comprendre la disparition des toponymes et sociétés anciennes du sud de l'Abbay. Nous nous poseront dans un premier temps la question de l'impact sur ces régions des expéditions militaires musulmanes menées lors du *ḡihād* de l'imam Aḥmad (1531-1547). Plutôt qu'un paysage désolé par les destructions massives des troupes musulmanes, nous découvrons un lieu de vie sans pénurie, au sein

duquel les souverains chrétiens s'installent et résident aux côtés de populations toujours réfractaires à leur autorité et à leur culture (chapitre 6). À l'inverse les migrations oromo (à partir du milieu du XVI^e siècle) et surtout leur utilisation par certains *nəguś* chrétiens (au tournant du XVI^e siècle) engendrèrent des mouvements de populations massifs depuis le sud de l'Abbay vers le nord du fleuve. Période de renouveau pour les Gafat et autres Gämbo, qui se rapprochent volontairement du pouvoir chrétien (chapitre 7). C'est alors que le pouvoir chrétien commence à réécrire l'histoire de ces populations, une réécriture qui perdure jusqu'au XX^e siècle et qui a pour conséquence de masquer les dynamiques des périodes plus anciennes (interlude et chapitre 8).

Première partie : Le royaume du Damot des *motälämi* (XIII^e siècle – début du XIV^e siècle)

Cette première partie entend retracer l'histoire des territoires et des populations du Damot, du Wärab et de l'Āndägäbtän, espaces sur lesquels porte ce travail de recherche. Jusqu'à présent, la géographie politique de l'Éthiopie médiévale présente deux acteurs : les chrétiens situés au nord puis au centre et les musulmans installés à l'est. Cette « cartographie » de l'espace éthiopien emprunte largement à la configuration du royaume chrétien à partir de l'avènement de la dynastie salomonienne en 1270 et davantage aux conquêtes militaires menées par l'un de ses représentants : Amdä Šəyon (1314-1344). Par conséquent, elle est problématique à au moins deux niveaux. Le premier est le peu de place voire l'absence de considérations pour les populations « païennes » et leurs territoires. Le second est la période considérée. Avant 1270, les chrétiens sous l'égide de la dynastie Zag^we régnaient dans le Beg^wana/Lasta au nord de ce qui deviendra le centre du royaume chrétien à partir de 1270. Les musulmans étaient quant à eux installés à l'est de l'Éthiopie, le long des escarpements des hauts plateaux centraux. Or, pour cette période notre documentation évoque un autre acteur de l'histoire religieuse, politique et économique éthiopienne : le royaume du Damot dont le Wärab et l'Āndägäbtän apparaissent comme des territoires vassaux. Cette entité géopolitique domina les hauts plateaux centraux éthiopiens du XII^e siècle au début du XIV^e siècle. Pendant deux siècles, le royaume du Damot, stable et relativement étendu concurrença l'autorité et les velléités expansionnistes de ses voisins musulmans et chrétiens. Où se royaume était-il situé ? Par qui était-il dirigé ? Quelle était sa population ? Quelle fut son évolution géopolitique ?

Chapitre 1. Le royaume du Damot et ses périphéries (XIII^e siècle)

Au XIII^e siècle, l'espace politique éthiopien était divisé en plusieurs entités : les chrétiens au nord, les musulmans à l'est et les « païens » au centre et à l'ouest. Organisé autour de plusieurs territoires vassaux, le royaume du Damot semble avoir dominé politiquement et économiquement le haut plateau central éthiopien. Cette position particulièrement importante était vraisemblablement le résultat de conquêtes militaires et économiques sur ses voisins chrétiens et musulmans.

A. Le royaume du Damot, une puissance politique sur les hauts plateaux centraux

Jusqu'au début du XIV^e siècle, la littérature sur l'Éthiopie ne mentionne que deux acteurs de l'histoire éthiopienne : les chrétiens et les musulmans. À partir du 1^{er} millénaire après J.C, le royaume d'Aksum s'étend de la côte érythréenne, au nord des hauts plateaux éthiopiens. Le port d'Adulis, centre d'échanges économiques, relie le royaume à l'Arabie et à la Méditerranée. L'adoption du christianisme au IV^e siècle par le roi Ezana mène à des contacts réguliers avec l'Égypte, l'Église éthiopienne étant rattachée à l'Église copte d'Alexandrie. Enfin, la ville d'Aksum devient un centre urbain, organisé autour d'églises monolithes, de nécropoles et de stèles funéraires¹. Cette période nous est connue notamment par l'épigraphie aksumite² et des documents provenant de l'Église d'Alexandrie³. L'État aksumite disparaît probablement au tournant du VIII^e siècle⁴. S'en suivirent quatre siècles pour lesquels nous ne disposons quasiment d'aucune information. C'est avec l'avènement d'une nouvelle dynastie à la tête de l'Éthiopie chrétienne, la dynastie Zag^we, que les historiens peuvent reprendre le cours de l'histoire éthiopienne. Les Zag^we s'installent sur les hauts

¹ S. MUNRO-HAY, *Aksum. An African civilization of Late Antiquity*, Édimbourg, Édimbourg University Press, 1991 ; F. ANFRAY, *Les anciens Éthiopiens*, Paris, Armand Colin, 1990.

² On écrit alors sur la pierre, en sabéen, en grec et en gə'əz. S. MUNRO-HAY, *Aksum*, 1991.

³ S. MUNRO-HAY, *Ethiopia and Alexandria: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, Varsovie, Zaś Pan, 1997.

⁴ L'hypothèse d'un déclin d'Aksum, lié à la fermeture des routes commerciales internationales due aux premières conquêtes arabes, est souvent évoquée. C'est le point de vue défendu par toute une génération d'historiens de l'Éthiopie. Voir F. ANFRAY, *Les anciens Éthiopiens*, 1990, p. 86-87 ; H. G. MARCUS, *A History of Ethiopia*, 1994, p. 10-12 ; BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie, d'Axoum à la Révolution*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, p. 31-32 reprend ce point de vue mais formule l'hypothèse de causes internes. Il s'appuie sur le repli du royaume chrétien sur ses hauts plateaux au Moyen-Âge.

plateaux du nord éthiopien, dans le Beg^wana/Lasta⁵. Vers le début du XIII^e siècle, un ensemble d'églises monolithiques est construit auprès du village de Roha, rebaptisé du nom du commanditaire des églises, le roi Lalibäla (fin XII^e siècle – début XIII^e siècle). Elles seront au cœur du royaume chrétien jusqu'à l'avènement d'une nouvelle dynastie, la dynastie salomonienne en 1270. Les sources sur la période Zag^we sont succinctes et tardives⁶. Le règne de Lalibäla lui-même ne nous est connu que par un *gädl* daté du XIV^e siècle, dans lequel le roi est présenté comme un saint, guidé par une mission⁷. Notre méconnaissance de ce haut Moyen-Âge éthiopien s'explique également par l'absence, presque totale, de témoignages matériels. « L'approche archéologique de cette période est en effet restée jusqu'à présent très fragmentaire et pratiquement sans effet sur notre connaissance de l'histoire des X^e-XIII^e siècles »⁸. L'ensemble architectural de Lalibäla, de même que les églises et monastères rupestres n'ont fait l'objet que d'études typologiques, dérivant principalement des réinterprétations postérieures, élaborées par les clercs des XIV^e et XV^e siècles, dans les hagiographies des rois Zag^we⁹.

Pendant que le pouvoir chrétien se déplace vers le Sud, l'islam pénètre en Éthiopie. Depuis la côte érythréenne, il emprunte l'escarpement oriental des hauts plateaux¹⁰. Le premier État musulman identifié est le sultanat du Šäwa, fondé à la fin du IX^e siècle. Il est conquis au XIII^e siècle par un autre État musulman voisin, l'Ifat. Au XIV^e siècle, l'Ifat est peut-être à son apogée, et pourrait étendre son influence de Zeyla, sur le golfe d'Aden, aux hauts plateaux centraux de l'Éthiopie, où il côtoie le royaume chrétien¹¹. Ces deux sociétés – chrétienne et musulmane – s'opposent régulièrement, l'avantage militaire et politique tournant souvent au profit des chrétiens. L'étude de la formation de leurs états, des velléités internes à chacune de ces sociétés et de leurs oppositions politiques et militaires les présente

⁵ M-L. DERAT, « Du Beg^wana au Lasta centre et périphérie dans le royaume d'Éthiopie, du XIII^e au XVI^e siècle », *AE*, vol. 24, (2009), p. 65.

⁶ Seules deux donations de terre du roi Lalibäla ont été conservées dans l'Évangélaire de Däbrä Libanos. Voir C. CONTI ROSSINI, « L'evangelo d'oro di Dabra Libanos », *RRAL*, série 5, vol. 10, (1901) p.186-191. On peut ajouter les *mänbarä tabot* conservés dans les églises de Lalibäla et faisant état de donations du roi Lalibäla et de sa femme Mäsqäl Kəbrä. Voir S. STRELCYN, « Quelques inscriptions sur des "manabert" des églises de Lalibela et de sa région », *BO*, vol. 36, n°3/4, (1979), pp. 137-156 ; GIGAR TEFAYE, J. PIRENNE, « Inscriptions sur bois de trois églises de Lalibela », *JES*, vol. 17, (1984), pp. 107-126.

⁷ J. PERRUCHON, *Vie de Lalibala*, Paris, E. Leroux, 1892.

⁸ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « L'Éthiopie médiévale », *CEA*, vol. 166, (2002), p. 316

⁹ Signalons toutefois les enquêtes pluridisciplinaires menées par M-L. Derat, Claire Bosc-Tiessé, Deresse Ayenachew, E. Fritsch et Kidane Wolde Giyorgis de 2005 à nos jours, dans le cadre du programme ACI-Espaces et territoires et de l'ANR Cornafrique, avec le soutien du CNRS en 2009 (PEPS) et de la commission des fouilles du ministère des Affaires étrangères depuis 2010, dont les travaux sont en cours de publication.

¹⁰ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « L'Éthiopie médiévale », (2002), p. 315-336.

¹¹ F-X. FAUVELLE-AYMAR, B. HIRSCH, C. MENARD, R. MENSANS, S. PRADINES, « Archéologie et histoire de l'islam dans la Corne de l'Afrique : état des recherches », *CM*, vol. 16-17, (2010), p. 7.

comme les deux seules sociétés d'importance en Éthiopie à l'époque médiévale. Pourtant, à lire Ibn Ḥaldūn, érudit et diplomate musulman du XIV^e siècle, ainsi que le corpus hagiographique du saint moine éthiopien du XIII^e siècle, Täklä Haymanot, il existait parallèlement aux États chrétiens et musulmans, une troisième entité géopolitique d'envergure en Éthiopie, à l'époque médiévale : le Damot. L'analyse de ces sources permet de proposer une autre organisation de l'espace politique éthiopien aux XII^e et XIII^e siècles.

a. Un troisième acteur politique dans l'Éthiopie du XIII^e siècle : le royaume du Damot

Dans le dernier livre de son *Kitāb al-'Ibar*, Ibn Ḥaldūn dédie un court passage aux musulmans d'Éthiopie. Ibn Ḥaldūn était un érudit musulman. Né en 1332 à Tunis, il reçut une éducation qui lui permit d'occuper différents postes en tant que politicien et savant¹². Il séjourna en Afrique du Nord, en Espagne et en Égypte. C'est probablement depuis cette dernière étape qu'il construisit son savoir sur les musulmans éthiopiens. Au travers de l'extrait les concernant, Ibn Ḥaldūn évoque un puissant royaume auquel le sultan de l'Ifat était soumis :

« À l'ouest (des États) de ce roi (le Ḥatē abyssin), il y a une cité (du nom de Damot), où se trouve un roi des plus importants, qui a un grand royaume. Au nord, il y a encore un autre de leurs rois [musulmans], dont le nom est Ḥaqq ad-dīn Muḥammad ibn Ali ibn Walašma, dans une ville [de Wifat], dont les habitants se convertirent à l'islam à une époque inconnue. L'aïeul de celui-ci, du nom de Walašma, était soumis au roi de Damot »¹³.

Ibn Ḥaldūn ne fournit aucune indication nous permettant de dater les événements qu'il relate. Cependant, les deux personnages qu'il mentionne sont présentés dans la généalogie de la dynastie des Walašma. Cette dernière nous a été transmise par deux documents. Le premier est l'ouvrage d'al-Maqrīzī, un historien égyptien qui vécut entre la fin du XIV^e siècle et 1442, auteur d'une histoire des Fāṭimides, puis des Ayyūbides et des Mamlūks. Après avoir récolté des informations à la Mecque en 1435-1436, il consacra un ouvrage à l'histoire des rois musulmans du pays d'*al-Ḥabaša*, intitulé *Al-Ilmām biakhbārman bi-arḍ al-Ḥabaša min mulūk*

¹² E. WAGNER, "Ibn Haldun", *EAE*, vol. 3, (2007), p. 103-104.

¹³ E. CERULLI, "L'Etioopia medievale in alcuni brani di scrittori arabi", *RSE*, vol. 3, (1943), p. 284. Les parenthèses correspondent à des ajouts d'E. Cerulli visant à une meilleure compréhension du texte. Les crochets comprennent des informations manquantes dans le manuscrit utilisé par E. Cerulli mais présentes dans la traduction proposée par De Slaine qui utilisa pour ce faire d'autres manuscrits.

*al-Islām (Vraie connaissance de l'histoire des rois musulmans d'Abyssinie)*¹⁴. Cette source importante pour l'histoire de l'Éthiopie musulmane a beaucoup de points communs, notamment dans ses passages descriptifs, avec la description de l'Éthiopie par al-'Umarī – érudit égyptien contemporain d'Amdä Şəyon (1314-1344) dont l'ouvrage sera présenté plus après – et ce, à quelques variations près. Elle représente en quelque sorte une actualisation des derniers savoirs sur l'Éthiopie. Al-Maqrīzī y présente l'histoire de la dynastie des Walašma, des origines jusqu'à la période de rédaction de son *Al-Ilmām*. Il nomme deux sultans portant le nom de Ḥaqq ad-dīn Muḥammad ibn Ali ibn Walašma. Le premier serait le troisième sultan de la dynastie. Le second fut contemporain de Dawit (1379/80-1413) qu'il affronta¹⁵. Une chronique des Walašma traduite et publiée par E. Cerulli contient une généalogie similaire¹⁶. Ce texte fut dans un premier temps édité par P. Paulitschke sur la base d'un manuscrit consulté par l'orientaliste au XIX^e siècle¹⁷. E. Cerulli propose une nouvelle édition du texte arabe et une traduction italienne, à partir d'un manuscrit copié par ses soins à Harar en 1926. Ce document appartient à une série de plusieurs textes, également copiés à Harar, issus de cahiers cousus au début et à la fin de livres de droit musulman ou de commentaires inscrits dans des exemplaires du Coran¹⁸. Le document qui nous intéresse ici a été intitulé par E. Cerulli – d'après son contenu – *Histoire de la dynastie des Walašma, souverain de l'Ifat et de l'Adal*. Il s'agit d'un recueil de l'histoire de la dynastie des Walašma depuis son fondateur Umar Walašma, jusqu'au transfert de la capitale à Harar. La première partie est particulièrement laconique et se contente de lister les premiers sultans Walašma. Nous y trouvons également deux Ḥaqq ad-dīn. Le premier fut le troisième sultan de la dynastie. Il aurait régné sept ans¹⁹. Le second fut l'adversaire de Dawit²⁰. Il aurait régné de 1376 à mars-avril 1386²¹. C'est vraisemblablement à un de ces deux Ḥaqq ad-dīn qu'Ibn Ḥaldūn fait référence dans l'extrait de son *Kitāb al-'Ibar* étudié ici.

¹⁴ E. VAN DONZEL, "Al-Maqrīzī", *EAE*, vol. 3, (2007), p. 769.

¹⁵ AL-MAQRIZI, (trad. G.W.B. HUNTINGFORD), [inédit], *The Book of the True Knowledge of the History of the Moslim Kings in Abyssina, Translated from the Latin Version of F. T. Rinck (1790) by G. W. B. Huntingford*, 1955, p. 12, 14b et suivantes.

¹⁶ E. CERRULI, "Documenti Arabi per la Storia dell'Etiopia", *MRAL*, série 6, vol. 4, fasc. 2, (1931), pp. 40-51.

¹⁷ PAULITSCHKE, *Harar: Forschungsreise nach den Somal und Galla Iaendern Ost Afrikas*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1888, p. 503-506.

¹⁸ E. CERRULI, "Documenti Arabi", (1931), p. 40.

¹⁹ E. CERRULI, "Documenti Arabi", (1931), p. 43.

²⁰ E. CERRULI, "Documenti Arabi", (1931), p. 45 et note 2, p. 50. E. Cerulli précise que la première référence chronologique explicite est liée au sultan Ḥaqq ad-dīn, adversaire de Dawit (1379/80-1413).

²¹ E. CERULLI, "L'Etiopia medievale", (1943), p. 285.

Pour E. Cerulli, qui étudia l'ouvrage d'Ibn Ḥaldūn, l'érudit arabe faisait référence au second Ḥaqq ad-dīn qui lui était contemporain²². À contrario, l'orientaliste italien ne propose aucune identification de l'aïeul du sultan. Pourtant, nous pouvons proposer quelques hypothèses à ce sujet. Il est probable que l'expression « du nom de Walašma » fasse référence au fondateur de la dynastie éponyme, soit le premier à avoir porté ce nom. Dans ce cas le *Al-Ilmām* et l'*Histoire de la dynastie Walašma* nous indiquent qui était ce personnage. Selon al-Maqrīzī le fondateur de cette dynastie aurait été un certain Umar Walašma :

« Ces gens s'installèrent dans ces terre et occupèrent la ville d'Awfat. Ils sont connus pour leur vertu et leur amour de la paix depuis l'époque d'Omar également appelé Walašma »²³.

Notons que l'expression employée par Al-Maqrīzī pour présenter ce personnage rappelle celle utilisée par Ibn Ḥaldūn dans son *Kitāb al-'Ibar*. À partir de la durée des règnes des sultans et des dates mentionnées par al-Maqrīzī, le traducteur de son ouvrage, G.W.B. Huntingford, suggère qu'Omar Walašma aurait été un contemporain de Yekuno Amlak (1270-1285)²⁴. L'*Histoire de la dynastie des Walašma* mentionne également, comme fondateur de la dynastie, un certain Umar Walašma. Le texte débute ainsi : « Récit de l'histoire de Umar Walašma et de ses fils et de leur règne. Le premier fut Umar [...] sa vie dans le monde fut de cent vingt ans, lorsqu'il prit le pouvoir il était âgé de 40 années, il régna quatre-vingts ans [...] »²⁵. E. Cerulli, ne date pas le sultanat d'Omar. Toutefois il semble possible de préciser quelque peu ses dates. Le premier sultan Walašma, dont nous pouvons dater la période de vie, fut Ṣabr ad-dīn. Ce dernier fut victime de plusieurs expéditions militaires menées en 1332 par un souverain chrétien, Amdä Ṣəyon²⁶. La durée des sultanats des Walašma, depuis Umar jusqu'à Ṣabr ad-dīn, est mentionnée dans l'*Histoire de la dynastie*

²² E. CERULLI, "L'Etiopia medievale", (1943), p. 285.

²³ AL-MAQRĪZĪ, *The Book*, 1955, p. 12: "These people, then, settled in this land, & occupied also the town of Awfat. They were well known both for their virtue and for their love of peace to the time of Omar, who was also called Walasma".

²⁴ AL-MAQRĪZĪ, *The Book*, 1955, p. III.

²⁵ E. CERRULI, "Documenti Arabi", (1931), p. 42-43: "Questo è un racconto della narrazione della storia di Umar Walasma e dei suoi figli e del periodo del suo regno. Il suo primo principio è Umar [...]. La sua (di Umar Walasma) vit anel mondo fu di centoventi anni ; e prima che egli regnasse era stata la sua età di quaranti anni, regno per ottanta anni [...]".

²⁶ E. CERRULI, "Documenti Arabi", (1931), p. 42 et note 4. Également mentionné dans AL- MAQRIZI, *The Book*, 1955, p. 13. Du côté chrétien les expéditions militaires d'Amdä Ṣəyon (1314-1344) nous sont connues par J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1889. Plus récemment, P. Marrassini et M. Kropp procédèrent à une nouvelle édition critique du texte : P. MARRASSINI, *Lo scettro e la croce, la campagna di Amda Ṣəyon I contro l'Ifat (1332)*, Naples, 1993 ; M. KROPP, *Der siegreiche Feldzug des Königs Amda Seyon gegen die Muslime in Adal im Jahre 1332 n. Chr.*, Louvain, 1994, (CSCO, vol. 538-539, Scriptorum Aethiopici, t. 99-100).

des *Walašma*. Leur soustraction depuis 1332 nous mène aux années 1270²⁷. Ce serait à cette époque que Baziyyū aurait succédé à Umar. Certes, ce calcul est approximatif. Il repose en effet uniquement sur la liste des sultans *Walašma* et la durée de leur règne fournie par le document. D'autant que dans le *Al-Ilmām* d'al-Maqrīzī, la liste des sultans jusqu'à Šabr ad-dīn est incomplète et ne peut donc être comparée à celle de l'*Histoire de la dynastie des Walašma*. Cependant, un autre texte suggère que les *Walašma* étaient déjà à la tête de l'Ifat dans les années 1270. Dans un article intitulé « Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico »²⁸, E. Cerulli publie et traduit un bref texte, une chronologie d'évènements, traitant du sultanat éthiopien du Šāwa au XIII^e siècle. Il fut découvert par l'érudit italien au XIX^e siècle à Harar. Ce texte, rédigé en arabe, se trouvait à la fin d'un manuscrit contenant un certain nombre de notes chronologiques et astronomiques²⁹. Le texte en lui-même n'est pas daté. L'un des fragments édité par E. Cerulli avait déjà fait l'objet d'une traduction de la part de P. Paulitschke en 1888 dans son ouvrage consacré à Harar³⁰. P. Paulitschke avait trouvé ce texte dans un manuscrit anonyme, écrit en arabe. Il ne précise pas de quel type de manuscrit il s'agissait. Selon lui, l'auteur serait un contemporain de Nūr b. Muḡahīd (1552-1567), mais le texte n'est pas daté. E. Cerulli rebaptisa le texte : la *Chronique du sultanat du Šāwa* en raison de son contenu, traitant de la naissance de cet État, de ses souverains et de sa chute. Ce document constitue un *unicum*, seul écrit nous renseignant sur l'histoire du sultanat du Šāwa et sur les musulmans éthiopiens du XI^e au XIII^e siècle. Dans ce document, il est précisé qu'en 1271 une princesse *Walašma* aurait épousé un notable du sultanat du Šāwa³¹. Par conséquent, la présentation du Damot d'Ibn Ḥaldūn correspondrait à sa situation au XIII^e siècle. Le Damot aurait alors été un puissant royaume auquel le sultan de l'Ifat était soumis.

Au début du XVI^e siècle, une source éthiopienne relatant des évènements du XIII^e siècle décrit le Damot dans des termes similaires. Il s'agit d'un passage du *gädla* Täklä Haymanot,

²⁷ E. CERRULLI, "Documenti Arabi", (1931), p. 43-44 : Baziyyū régna 20 ans ; Ḥaqq ad-dīn régna 7 ans ; Ḥusayn régna 5 ans ; Naṣr ad-dīn régna 7 ans ; Maṣṣūr régna 5 ans ; Ġamāl ad-dīn régna 7 ans ; Abūt régna 2 ans ; Zubayr régna 2 ans ; Ma'ati-Layla régna 2 ans ; Šabr ad-dīn régna 5 ans.

²⁸ E. CERULLI, "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico", *RSE*, vol. 1, (1941), p. 3-36, (republié dans E. Cerulli, *Islam di ieri e di oggi*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1971, p. 207-243).

²⁹ E. CERULLI, *Islam*, 1971, p. 208. Il s'agit d'un manuscrit arabe dont le colophon indique qu'il fut rédigé le 23 Safar 1280H soit le 9 août 1863. Il fut copié par E. Cerulli à Harar en 1936. En 1941, l'orientaliste italien publia ce court texte (folio 12v-13r du ms.). E. CERULLI, "Il sultanato", (1941), p. 5 et p. 6 note 1.

³⁰ P. PAULITSCHKE, *Harar*, 1888, p. 499-515.

³¹ E. CERULLI, "Il sultanato", (1941), p. 11.

saint moine fondateur du monastère de Däbrä Asbo/Libanos³². Il existe plusieurs versions des Actes de ce saint. La première fut rédigée dans sa communauté monastique en 1424-1425³³. Une seconde fut composée à Wäldebba, dans le Təgray, dans la seconde moitié du xv^e siècle³⁴. Enfin, une troisième version fut élaborée à Däbrä Libanos au début du xvi^e siècle³⁵. Le début de la Vie de Täklä Haymanot est marqué par l'enlèvement de la future mère du saint par le dirigeant du Damot. Ce récit est reproduit dans les trois versions connues de son *gädl*³⁶ ainsi que dans la notice qui lui est consacrée dans le synaxaire éthiopien³⁷. Toutefois, il est plus détaillé dans la version de Däbrä Libanos qui insiste notamment sur l'étendue de l'aire géographique soumise à l'autorité du dirigeant du Damot :

« [...] là, s'insurgea un diable d'homme dont le nom était Matalômê [Motälämi], et dont la mère s'appelait Esländani, et qui gouverna, selon sa volonté, sur toutes les provinces [bäḥawərtat] du Damot, et sur les provinces [bäḥawərtat] du Šäwa, et même jusqu'aux frontières [‘əskä wasäna] de l'Amḥära, et [ḥäbä] jusqu'à la grande rivière appelée Ğamma ; et il détruisit toutes les églises des Chrétiens, et il adora les idoles [...] »³⁸.

Cet épisode aurait eu lieu avant la naissance du saint. Il n'est pas aisé d'établir la date de naissance de Täklä Haymanot, seule la date de sa mort nous étant fournie dans les sources éthiopiennes : le 24 de *näḥäse* de la quatorzième année de règne de Wedem Ra'ad (1299-1314)³⁹. Il était alors âgé de 99 ans, ce qui ferait remonter sa naissance à l'année 1214⁴⁰, une telle longévité n'étant pas sans poser problème. Quoi qu'il en soit, d'après la tradition entourant le saint moine éthiopien, l'épisode de l'enlèvement de sa mère par Motälämi est à

³² Monastère situé dans la région du Šäwa, dans l'awraḡḡa de Sälale, anciennement connue sous le nom de Gərärya, dans les gorges près de la rivière Zega Wädäb. M-L. DERAT, "Däbrä Libanos", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 25.

³³ J. DUCHESNE-FOURNET, *Mission en Éthiopie 1901-1903*, Paris, 1909.

³⁴ C. CONTI ROSSINI, "Il gädla Takla Haymanot second la redazione Waldebbana", *MRAL*, série 5, vol. 2 (1894), p. 97-143.

³⁵ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906.

³⁶ J. DUCHESNE-FOURNET, *Mission en Éthiopie*, 1909, p. 343-345; E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, vol. 1, p. 21-27.

³⁷ I. GUIDI, « Le synaxaire éthiopien (mois de sané, hamlé et second mois de tashsas) », *PO*, vol. 26, (1912), p. 378.

³⁸ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, vol. 1, 1906, texte, p. 8, traduction, p. 21 : « [...] there rose up a certain evil man, whose name was Motalômê, and whose mother's name was Esländânî, and he ruled, according to his will, over all the provinces of Dâmôt, and over the provinces of Shawâ, even to the border of Amharâ, and to the great river which is called Timâ; and he tore down all the churches of the Christians, and he worshipped idols [...]. »

³⁹ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 99.

⁴⁰ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 99 ; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 98, note 54.

situer dans la première partie du XIII^e siècle, soit à une époque proche de la description du Damot proposée par Ibn Ḥaldūn.

L'hagiographie de Täklä Haymanot relaye l'idée que les moines du XVI^e siècle se faisaient du Damot dans la première partie du XIII^e siècle. Cette distance dans le temps, entre les phénomènes relatés et leur rédaction, pourrait en soit porter un certain discrédit à cette description. Toutefois, le fait qu'elle soit également relatée par Ibn Ḥaldūn, dont la mémoire était plus vive, conforte l'image donnée ici du Damot. Il est peu probable que les moines de Däbrä Libanos aient eu accès à l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn. Il est préférable de penser qu'il existait, au sein de la société chrétienne, une mémoire de l'organisation des espaces éthiopiens du XIII^e siècle, probablement véhiculée à l'oral avant d'être ici portée par écrit.

Les informations fournies par Ibn Ḥaldūn et celles du *gädla* Täklä Haymanot se complètent et nous donnent une image du royaume du Damot. C'est en effet en ces termes que cette entité géopolitique est décrite dans nos deux sources. Ibn Ḥaldūn utilise le terme « royaume », tandis que l'hagiographe de Täklä Haymanot évoque à demi-mot les différentes provinces qui formaient le Damot. Dans le même temps, ces deux textes s'accordent sur l'autorité particulièrement étendue de cette entité géopolitique.

b. L'influence politique du royaume Damot : du sud de l'Amhāra à l'Ifat

Dans ces sources, l'Ifat et le Šäwa apparaissent comme soumis au souverain du Damot. À partir du XII^e siècle, plus sûrement du XIII^e siècle, l'Ifat se serait trouvé sur les escarpements est du haut plateau central, à l'est des villes actuelles de Däbrä Bərhan et d'Ankober, du côté de la dépression Afar près de la ville d'Alu Amba⁴¹.

D'après le *gädla* Täklä Haymanot, au XIII^e siècle, le Šäwa était, tout autant que l'Ifat, subordonné au Damot. À cette époque, le Šäwa est le nom d'un sultanat musulman situé très probablement au sud de l'Amhāra, à l'ouest de l'État musulman de l'Ifat. D'après la *Chronique du sultanat du Šäwa*, cette entité géopolitique vit le jour en 896/97 A.D.⁴². Ses dirigeants appartenaient au clan des Maḥzūmī⁴³. Le fondateur, sans doute légendaire, de cette famille de chefs musulmans était un certain Wudd b. Hišām al Maḥzūmī du clan Qurayšite des Banū Maḥzūm⁴⁴. Il aurait joué un rôle important dans la Mecque préislamique, particulièrement dans le commerce entre l'Éthiopie et le Yémen. Wudd serait arrivé en

⁴¹ F-X. FAUVELLE-AYMAR, *et al.*, « Archéologie », (2010) p. 7.

⁴² E. CERULLI, « Il sultanato », (1941), p. 16.

⁴³ E. CERULLI, « Il sultanato », (1941), p. 16.

⁴⁴ E. CERULLI, « Il sultanato », (1941), p. 13, 16.

Éthiopie pendant le second *ḥalīfa* d'Umar (634-44), mais ses descendants n'auraient accédé au grade de sultan qu'en 896-97. Le document traduit et édité par E. Cerulli mentionne douze sultans qui auraient régné de 1063 à 1285⁴⁵. Le premier d'entre eux aurait été une femme, Badīt bint Māyā, dont la mort en 1063 est le premier évènement noté. La situation politique du Šāwa musulman périclita à partir des années 1230. D'une part, cette entité géopolitique se trouvait en proie à des conflits internes entre les différentes branches de la dynastie régnante des Maḥzūmī⁴⁶. D'autre part, à partir de 1233-1234, elle était engagée dans des conflits et razzias échangés avec les autres espaces musulmans éthiopiens⁴⁷. Son plus puissant adversaire était le sultanat de l'Ifat. La première campagne de l'Ifat contre le Šāwa eut lieu en décembre 1276 ou janvier 1277. Le sultanat du Šāwa fut finalement annexé en 1285 par son voisin de l'Ifat⁴⁸.

Pour le premier siècle de vie du sultanat du Šāwa, notre source ne mentionne aucun évènement, tandis qu'il devient beaucoup plus détaillé pour la période allant de 1231 à 1289. La ténuité des informations sur le Šāwa musulman, avant 1230, mena plusieurs historiens à émettre des doutes quant à l'existence de cette entité avant cette date. C'est notamment le cas de Taddesse Tamrat⁴⁹. L'historien éthiopien s'appuie sur les informations données par al-Mas'ūdī, encyclopédiste musulman du X^e siècle mort en 956, pour étayer son hypothèse. Dans son ouvrage : *Muruj adh-dhahab* ou *Les prairies d'or*, al-Mas'ūdī précise qu'à l'époque où il écrit, les musulmans en Éthiopie étaient sous la protection des Éthiopiens « Ḥabaša »⁵⁰. Toutefois, al-Mas'ūdī qui ne visita jamais l'Éthiopie, ne date pas ses informations. Par conséquent, il est possible qu'il ait basé ses affirmations sur des sources antérieures à la période décrite. En outre, que les musulmans aient été sous la protection des Éthiopiens ne signifie en rien qu'ils ne disposaient pas d'un territoire qui leur était propre⁵¹. À mon sens, cette pénurie d'information sur le Šāwa, avant 1231, nous permet plus sûrement d'y voir un indice sur la période où ses éléments furent mis par écrit pour la première fois. D'autant que la datation de la pénétration de l'islam en Éthiopie, ainsi que les voies de sa diffusion, donnent du crédit à l'existence d'un sultanat du Šāwa avant le XIII^e siècle. La première voie d'entrée de l'islam en Éthiopie suit un axe nord-sud, depuis les îles Dalahk, via le Təgray oriental, jusqu'à l'escarpement du haut plateau central, le long de la bordure et en contrebas

⁴⁵ E. CERULLI, "Il sultanato", (1941), p. 10-14.

⁴⁶ E. CERULLI, "Il sultanato", (1941), p. 16.

⁴⁷ E. CERULLI, "Il sultanato", (1941), p. 17.

⁴⁸ E. CERULLI, "Il sultanato", (1941), p. 18.

⁴⁹ TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 53.

⁵⁰ TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 52 note 6.

⁵¹ Avant l'hégire, des proches de Mahomet trouvèrent refuge auprès du souverain aksumite. HUSSEIN AHMED, "The Historiography of Islam in Ethiopia", *JSS*, vol. 3, n° 1, (1992), pp. 15-46.

du pays chrétien. Il date probablement des IX^e – X^e siècles. C'est le long de cet axe que se trouvent les plus anciens témoins épigraphiques de l'islam de la Corne, tandis qu'à sa terminaison sud, dans la moitié sud du replat qui s'étend de Šäwa Robit à Kombolča, dans l'escarpement du plateau central de l'Éthiopie, on rencontre en prospection une densité de sites archéologiques – notamment Goze et Fäqi Däbbis – pouvant évoquer le lacis politique de la *Chronique du Šäwa*⁵². « Tous ces sites, dont il ne subsiste aujourd'hui que des ruines, ont pour point commun d'être situés à des altitudes moyennes aux alentours de 1000 à 1500 mètres. Ils sont également situés dans des paysages de collines anciennement terrassées par l'homme et présentent des caractéristiques similaires : concentration des bâtiments où domine l'usage de la pierre ; grande extension spatiale des principaux sites (ce qui en fait des ensembles comparables aux cités du Sahara ou du Sahel médiéval) ; architecture (plan et appareil) qui présente de très fortes similitudes ; absence apparente de mur d'enceinte ; caractères distinctivement musulmans (cimetières, mosquées) ; témoins matériels qui dénotent l'accumulation de richesses et l'intensité des échanges »⁵³.

D'après Ibn Ḥaldūn, le Damot se trouvait alors à l'ouest de ces sultanats musulmans. C'est également ce que semble indiquer l'hagiographe de Täklä Haymanot. Selon ce *gädl*, au nord, la sphère d'influence du souverain du Damot était bornée par les portes sud de l'Amhāra. La situation de l'Amhāra au XIII^e siècle ne nous est pas clairement connue. Lorsque la dynastie Zag^we était sur le trône éthiopien, l'Amhāra était probablement une région périphérique du royaume chrétien installé dans le Beg^wana/Lasta. Elle atteint un nouveau statut avec l'avènement des salomoniens en 1270 qui en font leur domaine royal par excellence⁵⁴. C'est à cette époque que ses contours se dessinent. M-L. Derat, qui étudia la formation de ce domaine royal, en propose la description suivante à la fin du XV^e siècle – début du XVI^e siècle, période d'apogée territoriale des souverains salomoniens : « l'Amhāra [...] était encadré à l'ouest par l'Abbay, au nord par la rivière Bäšelo et la rivière Mille, à l'Est par le rift qui créait une barrière naturelle et séparait l'Amhāra des États musulmans, et

⁵² F-X., FAUVELLE-AYMAR, *et al.*, « Archéologie », (2010), p. 7. Peu d'éléments dans ce texte nous permettent de localiser le sultanat du Šäwa. Si ce dernier fournit un certain nombre de toponymes, ils ne sont pas toujours aisément identifiables. E. Cerulli [E. CERULLI, "Il sultanato", (1941), p. 25-34] et U. Braukämper (U. BRAUKÄMPER, *Islamic History*, 2002, p. 21), ont tous deux tenté d'établir les limites géographiques du sultanat du Šäwa. Ils suivent une méthode identique consistant à comparer les toponymes cités dans la *Chronique du Šäwa* avec ceux énoncés dans le récit des combats du souverain Amdä Šəyon (1413-1444) contre le sultanat de l'Ifat (J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1889 ; P. MARRASSINI, *Lo scettro*, 1993 ; M. KROPP, *Der siegreiche*, 1994). Or, cette méthode ne prend pas en compte l'évolution des États musulmans après l'annexion du sultanat du Šäwa par l'Ifat. De fait, elle concède un territoire plus vaste au Šäwa musulman que l'espace qui était réellement le sien.

⁵³ F-X., FAUVELLE-AYMAR, *et al.*, « Archéologie », (2010), p. 7.

⁵⁴ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003.

au sud les rivières Wānčot et Ğamma constituaient ses frontières naturelles. Le relief et l'hydrographie servaient donc de frontières naturelles. »⁵⁵. Dans cette circonscription de l'Amhāra, la rivière Ğamma apparaît comme la frontière sud de ce territoire. L'était-elle déjà au XIII^e siècle ? Ou bien, dans l'esprit des rédacteurs des Actes de Täklä Haymanot, la mémoire de l'organisation des espaces éthiopiens du XIII^e siècle s'est-elle confondue avec celle du XVI^e siècle ? Il est difficile de répondre à cette question. Tout au plus pouvons-nous suggérer que la rivière Ğamma étant une frontière naturelle, elle a pu être un moyen de découper l'espace tout au long de l'époque médiévale.

C'est donc finalement tout le haut plateau central éthiopien, ainsi que ses bordures est, qui auraient été dominés par le royaume du Damot au XIII^e siècle. L'hagiographe de Täklä Haymanot semble donner une certaine antériorité à cette situation en datant sa description du Damot d'avant la naissance du futur saint, soit au tout début du XIII^e siècle. Peut-être nous faut-il retarder cette description de quelques décennies. Déjà, la longévité de Täklä Haymanot, nous permet d'émettre un doute quant à la datation fournie par le *gädl*. Ensuite, cette situation du royaume du Damot correspond à une image figée de l'hégémonie de cette entité, ne faisant pas apparaître les étapes de cette expansion. À ce sujet, il me semble que nous pouvons voir dans les événements qui menèrent à l'annexion du sultanat du Šäwa par celui de l'Ifat, un indice sur le mouvement politique du Damot vers l'est.

c. Etapes et modalités d'une progression vers l'est

Si ce n'est qu'à partir de 1270 que la *Chronique du Šäwa* mentionne des heurts entre l'Ifat et le Šäwa, ce dernier périclité déjà depuis les années 1230. Cette perte de puissance est notée dans le document comme le résultat de conflits face à d'autres états musulmans. Ces derniers, pour lesquels nous n'avons pas d'information, sont peut être « les mystérieuses formations politiques et cités musulmanes mentionnées par al-Idrīsī au XII^e siècle »⁵⁶. Ce géographe arabe, composa vers 1154 à la cour du roi de Sicile, Roger II (r. 1130-1154), un ouvrage connu sous le nom de *Livre de Roger*, ou dans son titre original *Kitāb nuzhat almushtāq fi 'khtirāq al-āfāq*, « l'Agrément de celui qui est passionné pour la pérégrination à travers le monde ». Cette géographie d'une portée inédite – elle est la première à inclure

⁵⁵ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003.

⁵⁶ F-X., FAUVELLE-AYMAR, *et al.*, « Archéologie », (2010), p. 7

l'Europe de l'Ouest – comporte aussi, dans la cinquième section du premier climat⁵⁷ une description du pays d'*al-Habaša*. Al-Idrīsī n'est pas le premier à mentionner cette partie du monde, et sa contribution à la géographie de la Corne de l'Afrique est même qualifiée par l'historien M. Kropp de « régression dans les connaissances des terres habitées »⁵⁸ tant les erreurs et les approximations sont manifestes. Al-Idrīsī évoque cependant l'existence de plusieurs entités géopolitiques musulmanes, que B. Hirsch et F-X. Fauvelle Aymar proposent de situer sur l'axe nord-sud de diffusion de l'islam en Éthiopie, avant la terminaison de celui-ci où se situerait le sultanat du Šäwa.

Si le Šäwa musulman était effectivement « attaqué » sur ses bordures nord et est à partir de 1230, le *gädl* de Täklä Haymanot donne selon moi un indice d'assauts menés sur ses franges ouest par le royaume du Damot. C'est semble-t-il non loin du sultanat du Šäwa, à l'ouest de celui-ci que la mère du futur saint fut enlevée. Ce rapt aurait eu lieu à Šəläleš, aujourd'hui Bulga⁵⁹. Le Bulga se trouve directement au nord des rives de la rivière Kässäm « à une centaine de kilomètres au sud est de Däbrä Libanos »⁶⁰. Bien que le récit de cet enlèvement ait clairement pour but d'enjoliver la naissance du futur saint, en faisant intervenir des éléments miraculeux – sa mère sera sauvée des mains du souverain du Damot par l'archange Michel – nous pouvons peut être y voir une indication d'ordre historique. Il est en effet possible de supposer que ce rapt ait été l'expression des razzias menées par le Damot dans le Bulga. Au XIII^e siècle, le royaume du Damot, que nous avons pu situer à l'ouest du Šäwa et au sud de l'Amhāra, tendait probablement à s'étendre vers l'est puisqu'il domina, pour un temps, l'Ifat. Il est donc probable que dans les années 1230, le Šäwa musulman ait été à la fois menacé sur ses franges est par d'autres États musulmans, et aussi sur ses bordures ouest par le royaume du Damot. Ces événements auraient mené à une perte de puissance du Šäwa musulman facilitant son annexion par le sultanat de l'Ifat en 1285. Dans ce laps de temps, le royaume du Damot put continuer son expansion vers l'est, aidé par la « disparition » du sultanat du Šäwa. Ainsi, c'est probablement quelque part au milieu du XIII^e siècle, qu'il faut placer le début d'un mouvement d'expansion du royaume du Damot vers le haut plateau

⁵⁷ A. MIQUEL, *La Géographie humaine*, vol. 1, 1967, p. 12-13, et p. 12 n. 1. La géographie arabe s'est alimentée des traductions des textes scientifiques grecs au IX^e siècle, et en particulier de la géographie de Ptolémée. Elle hérite de la « science des climats » (*iqḷīm* en arabe) qui définit chaque région en fonction de sa proximité avec le soleil. Le « climat » est en particulier étudié pour son influence sur le caractère des hommes.

⁵⁸ Sur la géographie arabe et la Corne de l'Afrique, voir l'article de M. KROPP, « La corne orientale de l'Afrique chez les géographes arabes », *Bulletin des études africaines de l'INALCO*, vol. 9, n° 17-18, (1992), p. 161- 197.

⁵⁹ La notice consacrée à Täklä Haymanot dans le synaxaire éthiopien situe clairement ces événements pendant le règne de la dynastie Zag^we. I. GUIDI, « Le synaxaire », (1912), p. 380.

⁶⁰ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 133.

central éthiopien et, vers 1270, l'apogée de ce dernier qui soumet alors le sultan de l'Ifat. Dans le dernier tiers du XIII^e siècle, le royaume du Damot est en situation d'hégémonie sur cet espace central de l'Éthiopie médiévale où il domine politiquement les États musulmans.

L'autorité du royaume du Damot sur les sultanats musulmans est difficilement qualifiable. Nous ne disposons d'aucune indication à ce sujet. Il semble du moins qu'elle n'était pas de nature à empêcher l'expansion de l'islam sur les hauts plateaux centraux éthiopiens. L'annexion du Šäwa par l'Ifat conduit à une rapide expansion de l'Islam vers l'intérieur. En résulte la naissance, le long du plateau oriental du Rift, de nombreuses cités musulmanes⁶¹. Cette chaîne de sites forme une nouvelle route de pénétration et de commerce, correspondant peut-être à la chaîne de royaumes musulmans dans la sujétion de l'Ifat, décrits par un autre érudit arabe – al-'Umarī – et dont on retrouve les noms parmi les ennemis ou alliés occasionnels du royaume chrétien aux XIV^e et XV^e siècles⁶². Né à Damas en 1301 et mort au Caire en 1342, al-'Umarī a suivi, comme plusieurs membres de sa famille avant lui, un parcours de fonctionnaire au service de l'État mamlūk égyptien, d'abord à la chancellerie du Caire de 1329 à 1337, puis à celle de Damas de 1339 à 1342. C'est probablement au Caire, au service du sultan al-Nāṣir Muḥammad (1285-1341) qu'il engrange les renseignements nécessaires à l'écriture d'un ouvrage d'érudition à destination des gouvernants de l'Égypte, le *Masālik el-abṣār fī mamālik al-amṣār* (*Voies des regards sur les royaumes des grandes villes*). Al-'Umarī y signale effectivement l'existence de six États musulmans en Éthiopie en plus de l'Ifat : le Dawāra (Däwaro), l'Arābabnī, le Hadya, le Šarḥā, le Bālī et le Dārah⁶³. La citation de ces derniers parmi les ennemis ou alliés musulmans des chrétiens au début du XIV^e siècle et leur situation sur l'axe est-ouest de pénétration de l'islam en Éthiopie supposent qu'ils apparurent quelque part entre la dernière partie du XIII^e siècle et le tournant du XIV^e siècle.

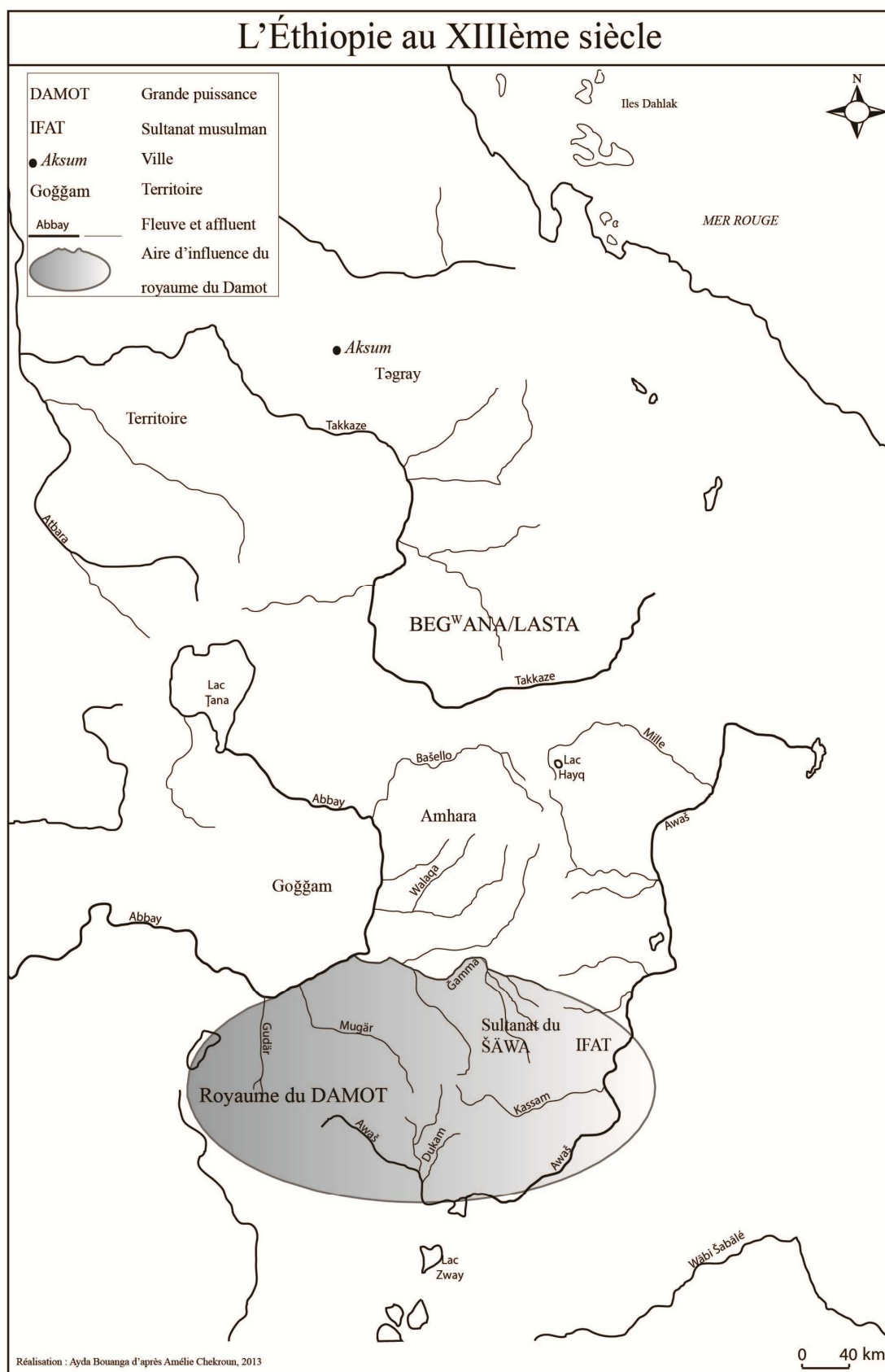
En résumé, le royaume du Damot était dans la seconde moitié du XIII^e siècle en position de domination sur plusieurs États musulmans des hauts plateaux centraux éthiopiens. Situé vraisemblablement à l'ouest de ces derniers, il fut un acteur politique important dans l'Éthiopie du XIII^e siècle avec lequel les États musulmans voisins durent composer. À côté des informations fournies par Ibn Ḥaldūn et les *gädlät* Täklä Haymanot sur la puissance politique

⁶¹ Il s'agit du second axe de diffusion de l'islam, un axe est-ouest, reliant le golfe d'Aden aux hautes terres du plateau oriental et aux lacs de la vallée du Rift. F-X. FAUVELLE-AYMAR, *et al.*, « Archéologie », (2010), p. 7.

⁶² Amdä Šəyon mena plusieurs incursions contre ces États musulmans. J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1889 ; P. MARRASSINI, *Lo scettro*, 1993 ; M. KROPP, *Der siegreiche*, 1994.

⁶³ AL-'UMARĪ (M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, trad.), *Masālik el abṣār fī mamālik el amṣār*, I, *L'Afrique moins l'Égypte*, Paris, Paul Geuthner, 1927, p. 1.

du royaume du Damot au XIII^e siècle, ces textes dévoilent succinctement l'organisation politique de ce royaume. Ils décrivent un état stable construit hiérarchiquement autour d'un centre et de territoires vassaux.



B. Le sud de l'Abbay royaume des souverains du Damot

Déjà le *gädla* Täklä Haymanot laissait entrevoir la composition du royaume du Damot. Dirigé au XIII^e siècle par un certain Motälämi, il était composé de plusieurs entités aux statuts différents. L'Ifat et le Šäwa constituaient des zones d'influence tandis que d'autres territoires étaient directement sous l'autorité du souverain du Damot.

a. Les motälämi, rois du royaume du Damot

L'étude de l'organisation interne du royaume du Damot nous oblige à dépasser quelque peu les limites chronologiques de ce chapitre. L'œuvre d'Ibn Ḥaldūn est probablement la source la plus ancienne nous informant sur cette formation politique. Mais elle nous renseigne peu sur les instances dirigeantes du Damot au XIII^e siècle. Sa description se borne à nous faire part de la puissance du roi de cette entité. À l'inverse, les sources chrétiennes éthiopiennes produites durant l'âge d'or de la littérature éthiopienne se font l'écho de l'organisation politique du Damot en lien avec des périodes variées. Elles montrent une constance dans la structure étatique de ce royaume.

À la fin du XV^e siècle, furent rédigés les Actes de Yared⁶⁴. Ce saint moine éthiopien est considéré comme le père de la musique religieuse éthiopienne. Il aurait été le contemporain du roi aksumite semi-légendaire Gäbrä Mäsqäl (r. 534-548)⁶⁵. Son *gädl* retrace sa vie et une série de miracles accomplis après sa mort jusqu'à la période de rédaction de ses Actes. L'un de ses miracles se rapporte au XIII^e siècle et faire référence au Damot. Il y est expliqué que l'un des dirigeants de la dynastie Zag^we, un certain Zena Petros, envoya une expédition militaire depuis Roha, sa capitale, jusqu'au Damot contre son dirigeant « païen », Motälämi, qui refusait de payer le tribut :

« En ces jours, le dirigeant [*mäk^wännən*] de la province [*bəḥera*] du Damot dont le nom était Matalome [Motälämi] païen, était idolâtre. Zena Petros se battit contre lui, le vainquit et lui coupa la tête »⁶⁶.

⁶⁴ E. CERRULI, *Storia della letteratura etiopica*, Milan, Nuova Accademia Editrice, 1961, p. 222.

⁶⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, introduction.

⁶⁶ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, texte p. 23, traduction, p. 22 : « Diebus illis, Dāmōt provinciae praefectus, cui erat nomen Matalome, paganus, idolatra erat. Zena Petros cum illo praelium commisit : Matalome eum vicit eiusque caput abscidit. » Traduction de la version latine et du texte gə'əz original avec l'aide de M-L. Derat.

Tout comme les hagiographies de Täklä Haymanot, le *gädla* Yared désigne le dirigeant du Damot au XIII^e siècle sous le nom de Motälämi. L'historiographie chrétienne éthiopienne des XV^e – XVI^e siècles a donc retenu qu'au XIII^e siècle, le royaume du Damot était dirigé par un certain Motälämi. Ce personnage de Motälämi apparaît dans d'autres sources en lien avec des périodes ultérieures ; ce qui nous conduit à penser que le terme « Motälämi » correspondait probablement à un titre et non pas à un nom. *Motälämi* est en effet cité dans un recueil de chants militaires en l'honneur des souverains salomoniens. En 1889, I. Guidi les publia dans un article intitulé *La canzoni gə'əz-amarina in onore di Re Abyssini*⁶⁷. Ils furent quelques années plus tard traduits et publiés en allemand par E. Littmann⁶⁸ qui y ajouta des notes explicatives⁶⁹. Ces chants en l'honneur du roi sont apparemment de réels chants militaires. Ils sont dédiés à Amdä Şəyon (1314-1344), Dawit (1379/1380-1413), Yəşəq (1414-1430), Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) et Gälawdewos (1540-1559). La langue des chants est une forme primitive d'amharique, et bien que certains fassent référence aux rois du XIV^e siècle, les textes existants ne sont pas antérieurs au début du XVII^e siècle⁷⁰. Ils furent probablement véhiculés à l'oral jusqu'à leur mise par écrit à cette date.

C'est dans le premier chant de cette compilation que nous trouvons mention de *motälämi*. Il est présenté comme un des ennemis du roi Amdä Şəyon (1314-1344) : « *badamot motä laminə* » soit « sur le Damot [régnait] *motälämi* »⁷¹. Au début du XIV^e siècle *motälämi* est toujours désigné comme le dirigeant du Damot. Il est donc très peu probable qu'il s'agisse du même personnage auxquels les Actes de Täklä Haymanot et de Yared faisaient référence. Un autre chant évoque le dirigeant du Damot et le nomme également *motälämi*. Il s'agit de celui dévolu à Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) faisant référence à des événements ayant eu lieu cent ans après le règne d'Amdä Şəyon : « *badamot motä laminə* » soit « sur le Damot [régnait] *motälämi* »⁷². Il semble alors qu'au moins jusqu'au règne de Zär'ä Ya'eqob, le dirigeant du Damot était un homme portant le titre de *motälämi*.

Si Ibn Ǧaldūn décrit le *motälämi* de la dernière moitié du XIII^e siècle comme un roi, nous ne savons si le Damot avait réellement une monarchie à sa tête ou s'il s'agissait ici d'une

⁶⁷ I. GUIDI, "La canzoni gə'əz amarina in onore di Re Abyssini", *RRAL*, série 4-5, (1889), pp. 53-66.

⁶⁸ E. LITTMANN, *Die Altamharischen Kaiserlieder*, Strasbourg, 1914.

⁶⁹ E. LITTMANN, « Altamharisches Glossar », *RSO*, vol. 20, (1942), pp. 473-505.

⁷⁰ Le manuscrit de la Bodleian, Bruce 88, est de la fin du XVI^e siècle ; le BN Eth. 147 est du XIX^e siècle. Les rois incluent dans les mss. sont Yəşəq, Dawit, Amdä Şəyon, Zär'ä Ya'eqob et Gälawdewos. Le texte d'I. Guidi est basé sur le BN. Eth. 147. Le Bruce 88 fut probablement rédigé après le règne de Gälawdewos, dernier roi à être commémoré. G.W.B. HUNTINGFORD, *The Historical Geography*, 1989, p. 9.

⁷¹ I. GUIDI, "La canzoni", (1889), p. 63, chant n° 8, ligne 27.

⁷² I. GUIDI, "La canzoni", (1889), p. 64, chant n° 10, lignes 38-39.

simple formule. À ce sujet, le *gädla* Täklä Haymanot propose une histoire des origines du *motälämi* :

« Motälome était un homme extrêmement habile dans la guerre, c'était comme s'il possédait des pouvoirs magiques, et parce qu'il était si rusé, il devint roi [*nəguś*] de tous les autres gouverneurs »⁷³.

Le premier *motälämi* aurait donc pris le pouvoir sur d'autres dirigeants grâce à des subterfuges. Ce récit est-il révélateur de l'origine de l'organisation étatique de ce territoire ? Ou, relève-t-il d'une construction narrative cherchant à désigner ce personnage comme un homme mauvais, usurpateur du pouvoir dans le Damot ? Les caractéristiques données à ce premier *motälämi* tendraient à nous faire pencher pour la seconde hypothèse. Parallèlement, il est également possible que ce personnage, ayant prit le contrôle d'un territoire, fonda à sa suite une « dynastie » qui conserva ledit territoire et dont les représentants adoptèrent le titre de *motälämi*.

D. Nosnitsin, propose quelques hypothèses quant à l'origine du titre *motälämi*. Ce dernier suggère que la première partie de ce terme « motä » dérivait de l'ancien titre sud éthiopien « mooti », auquel un prénom était associé⁷⁴. L'historien cite, à l'appui de cette hypothèse, une version des Actes de Täklä Haymanot fournissant la généalogie de *motälämi* et précisant que son père se nommait Motäqal, terme dans lequel D. Nosnitsin voit l'association de Mooti et d'un prénom⁷⁵. Cette hypothèse ne peut être confirmée par d'autres généalogies de *motälämi*. Il est donc plus prudent de considérer que le terme « motälämi » était un titre en soit, adopté par chacun des dirigeants successifs du Damot. C'est depuis le cœur de leur royaume que les *motälämi* du XIII^e siècle se succédèrent à la tête d'une vaste entité géopolitique.

⁷³ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, p. 21: "Now Matalômê was a man who was exceedingly skilful in war, and he was like unto a man who possessed magical powers, and because of his cunning he became king over the other governors".

⁷⁴ D. NOSNITSIN, "Motälämi", *EAE*, vol. 3, (2007), p. 1035.

⁷⁵ D. NOSNITSIN, "Motälämi", (2007), p. 1035.

b. Autour du précipice de Ṭomagərər, la capitale des motälämi

L'épisode de l'enlèvement de la future mère de Täklä Haymanot évoque, nous l'avons vu, un royaume, celui du Damot, dont le dirigeant, *motälämi*, avait étendu son autorité jusqu'à l'Ifat. Il y est également fait mention du cœur de ce royaume. C'est dans le palais du *motälämi* que la future mère de Täklä Haymanot fut détenue par les militaires du roi. Ce palais se trouvait dans la « capitale » du royaume : *betä mängesteyä* soit littéralement « la maison de mon royaume ». Elle était située à Maldärede ou Malbärde dans le Damot⁷⁶.

Plus tard, c'est également dans la capitale royale du Damot que Täklä Haymanot rencontra *motälämi*. Sauvée par l'archange Michel, Egzi'e Haräya, future mère du saint, retourna auprès de son mari à Zoräre, où leur fils naquit. Il fut éduqué dans la foi chrétienne et devint très vite diacre, puis prêtre, sur nomination du métropolite Qerällos. Täklä Haymanot parcourut ensuite sa région d'origine qu'il évangélisa. Son prosélytisme le confronta à *motälämi*. Prêchant dans l'Adamo, il fut arrêté par les soldats du *motälämi* qui le conduisirent auprès de leur souverain. *Motälämi* le mit plusieurs fois à l'épreuve afin de tester l'omniscience de son dieu. Un premier interrogatoire eut lieu dans le « *dedehu la näguša* » soit la porte, le vestibule du roi⁷⁷. Cette métaphore fait probablement référence au palais du *motälämi*. Puis le dirigeant du Damot choisit de supplicier Täklä Haymanot en le faisant jeter dans un précipice situé à proximité de son palais :

« Ecoutez, j'entrerai dans le cœur du roi Matalômê, et il vous [Täklä Haymanot] jettera dans le précipice [*šadf*]⁷⁸ de Tômâgêrêr [*Ṭomagərər*] où vous périrez et je serai débarrassé de vous »⁷⁹.

« Et Matalômê ordonna à ses serviteurs de lui apporter deux grands paniers d'osier et d'y placer les saints hommes, de les bâillonner avec de la peau de bœuf préalablement mouillée et de les jeter dans le grand précipice [*šadf*] qui s'appelle Tômâgêrêr [*Ṭomagərər*] »⁸⁰.

⁷⁶ E. A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, traduction p. 30, texte fol. 23a.

⁷⁷ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, texte p. 46. « *dede* » signifie la porte, le vestibule, le porche. W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 123.

⁷⁸ Le terme *šadf* ne se trouve pas dans le texte gə'əz (E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, texte p. 44). E.A.W. Budge, y renvoie pour le passage suivant dans lequel ce terme est employé. Voir citation suivante.

⁷⁹ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, texte p. 44, traduction p. 109: "Behold, I will enter into the heart of king Matalome, and he will place thee (or, cast thee) down the precipice of Gerar, and thou wilt perish there, and I shall have rest from thee".

⁸⁰ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, texte, p. 46, traduction p. 114: "And Matalome commanded his servants to bring two large wicker baskets, and to place the holy men inside them, and to tie up their mouths with the skin of an ox which had been wetted, and to hurl them down the great precipice which is called Tômâgêrêr".

Ṭomagərer tout comme Malbarde ne peuvent être identifiés. Ces toponymes n'apparaissent en effet dans aucune autre source. C'est donc davantage le symbolisme qui entourait ces lieux qui doit retenir notre attention ici. Le chef du Damot résidait à Malbarde, à proximité de Ṭomagərer. C'est depuis cet espace qu'il dirigeait son royaume. Y étaient installées la capitale et les instances dirigeantes du royaume. Le souverain du Damot y résidait et y rendait justice. Au XIII^e siècle, le toponyme Damot correspondait donc à deux réalités. Il était le nom d'une puissance expansionniste qui, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, étendait son autorité jusqu'à l'Ifat, ainsi que celui du domaine royal des *motälämi*. Là où les souverains du Damot puisaient « leur autorité et leur force, pour l'imposer à tout le royaume et au-delà »⁸¹. C'est directement aux abords de ce domaine royal qu'étaient situés plusieurs territoires répondant directement à l'autorité des *motälämi*.

c. Wärab, Āndägäbtän, Ānnarya : vassaux des motälämi

Une des versions du *gädl* de Täklä Haymanot montre la soumission des élites de quatre territoires aux *motälämi*. Les Actes du saint, rédigés à Däbrä Asbo en 1424-1425, racontent que le dirigeant du Damot ordonna aux gouverneurs du Wärab, de l'Āndägäbtän, de Tzebié et de l'Ānnarya de lui offrir leurs femmes :

«Ayant convoqué les gouverneurs [*mäk^wannen*] du Warab [Wärab], d'Endagabetan [Āndägäbtän], de Tzebié et d'Enaria [Ānnarya], il [*motälämi*] leur enjoignit à tous de lui envoyer leurs épouses pour en faire ses femmes et ils durent, chacun à leur tour, se soumettre»⁸².

Contrairement à l'enlèvement de la mère de Täklä Haymanot, dicté lui aussi par la volonté de *motälämi* de disposer d'une nouvelle concubine, il est ici question d'un ordre donné par le souverain du Damot à d'autres dignitaires. Ces derniers apparaissent comme des « sujets » du souverain du Damot, des « prédisposés » à son autorité. L'idée qui en ressort est celle de l'existence de territoires vassaux du royaume du Damot. Des espaces sur lesquels l'influence politique des *motälämi* était directe, forte et sans équivoque. Contrairement aux sultanats du Šäwa et de l'Ifat sur lesquels les *motälämi* étendirent leur pouvoir dans la seconde partie du XIII^e siècle, le Wärab, l'Āndägäbtän, le Tzebié et l'Ānnarya semblaient dans

⁸¹ Nous empruntons la formule de « domaine royal » et sa signification à M-L. Derat. Voir M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 7.

⁸² J. DUSCHESNE-FOURNET, *Mission en Éthiopie*, 1909, p. 343.

la sphère d'influence directe des souverains du Damot. Elles s'apparentaient à des provinces du royaume. Ces toponymes nous donnent alors peut être une idée de la composition géographique du royaume du Damot au XIII^e siècle. Or, la sujétion des dirigeants de ces territoires aux souverains du royaume du Damot se justifie probablement par leur situation géographique.

d. Le royaume du Damot : Wärah, Āndägbätān, Ānnarya et Damot des xv^e et xvi^e siècles

Hormis « Tzébié » que nous n'avons pu identifier, les toponymes cités dans cet extrait du *gädla* Täklä Haymanot sont tous connus. Comme tant d'autres informations sur l'Éthiopie médiévale, ils apparaissent dans les sources à partir du XV^e siècle. Au sein de cette documentation, Wärah, Āndägbätān, Ānnarya et Damot sont régulièrement cités et associés à un même espace, celui du sud de l'Abbay. Dans nos sources, la localisation de ces territoires est en premier lieu contemporaine de leur période de rédaction. Elle est le reflet de l'organisation spatiale de l'Éthiopie aux XV^e et XVI^e siècles. Toutefois, notre documentation se rapporte à plusieurs époques. Bien souvent, les documents font le récit d'évènements antérieurs à leur période de production. Dans ce cas, il me semble que nous puissions y voir les traces d'une mémoire géographique. Si nous devons rester particulièrement prudents dans le maniement de ces informations quant à ce qu'elles nous apprennent effectivement sur le XIII^e siècle, il semble que concernant la localisation de ces territoires, les choses n'aient pas réellement bougées. Nous constatons en effet que le Wärah, l'Āndägbätān et l'Ānnarya étaient tous frontaliers du Damot. Un territoire du Damot qui dès lors a pu correspondre au domaine royal des *motälämi* du XIII^e siècle.

- La cartographie des territoires du royaume du Damot

Il n'existe à notre connaissance aucune carte produite à l'époque médiévale représentant simultanément tous les territoires associés au royaume du Damot dans le *gädla* Täklä Haymanot. En réalité, très peu de représentations cartographiques produites à cette époque donnent à voir l'organisation spatiale de l'Éthiopie. Le XV^e siècle est une période d'effervescence cartographique, symbolisée par deux « courants ». Cette distinction a principalement trait aux types d'informations utilisées pour figurer l'espace éthiopien. Avant 1460, il existe au moins treize documents figurant l'Éthiopie, réalisés en Europe,

principalement à Venise⁸³. Ces mappemondes perpétuent la tradition des cartes marines dites portulans, tout en tirant parti des bases mathématiques et astronomiques qui voient le jour à cette époque⁸⁴. Sur ces mappemondes, l'Éthiopie est un espace mal différencié. Le pays du Prêtre Jean y apparaît entre les deux bras supérieurs du Nil où le roi est figuré comme un noir. Des vignettes y sont parfois apposées comprenant ce qui ressemble à des toponymes mais l'ensemble reste énigmatique et ne semble pas correspondre à des noms de territoires éthiopiens⁸⁵.

Dans la seconde moitié du xv^e siècle, à partir des années 1460-1470, la cartographie européenne de l'Éthiopie intègre les renseignements contenus dans les sources écrites. Ces informations proviennent des rencontres entre Éthiopiens chrétiens et Européens qui eurent lieu tout au long du xv^e siècle. Nait ainsi une confrontation de la *Géographie* de Ptolémée, seule autorité reconnue jusqu'alors, avec des informations nées d'une expérience. Les contacts diplomatiques entre l'Éthiopie et l'Europe au xv^e siècle sont à replacer dans le contexte des relations conflictuelles entre les chrétiens éthiopiens et l'Égypte mamlūk. Ils furent une menace pour les souverains du Caire, dont dépendaient la nomination d'un métropolite et la circulation des pèlerins éthiopiens, ainsi qu'une promesse d'alliance avec la chrétienté latine⁸⁶. Plusieurs souverains éthiopiens eurent une politique étrangère active. Elle débuta vraisemblablement au cours du règne de Dawit (1379/1380-1412) qui envoya une ambassade à Venise en 1402 et à Rome en 1404⁸⁷. Ces échanges diplomatiques conduisirent notamment à la présence de moines éthiopiens au concile de Florence en 1441. Ces rencontres permirent la diffusion d'un savoir, celui des pèlerins éthiopiens de passage en Italie sur l'espace de leur pays. Ces connaissances vont ainsi apparaître dans la cartographie occidentale⁸⁸. Les premières représentations de ces changements furent la *tabula moderna* de l'Éthiopie et la mappemonde de Fra Mauro.

⁸³ B. HIRSCH, *Connaissance et figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale du XIV^e siècle au XVI^e siècle*, vol. 1, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 1990, p. 130.

⁸⁴ Phénomène lié en partie à la découverte de la *Géographie* de Ptolémé au début du xv^e siècle en Italie et au développement d'outils mathématiques et astronomiques de façon indépendante dans les monastères d'Europe centrale. B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 130 et suivantes.

⁸⁵ C'est notamment le cas de la mappemonde de G. Leardo (1452-1453) et de celle du corpus de Klosterneubourg. B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 156.

⁸⁶ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 92 et suivantes.

⁸⁷ C. CIPOLLA, « Prete Jane e Francesco Novello da Carrara », *AV*, vol. 6, (1873), p. 323-324; N. JORGA, « Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades », *ROL*, vol. 4, (1896), p. 291 ; J. RICHARD, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e)*, Rome, 1977, p. 256. Yəṣṣāq (1414-1429) poursuivit cette politique étrangère en envoyant une ambassade à Valence en 1427 (F. CERONE, « La politica orientale di Alfonso di Aragona », *ASPN*, ann. 27, fasc. 1, Naples, (1902), p. 40-42 et 65).

⁸⁸ On notera également le retour de voyageurs ayant séjourné en Éthiopie à cette époque tels que A. Bartoli et P. Rombulo. C. TRESSALI, « Un Italiano in Etiopia nel XV secolo, Pietro Rombulo da Messina », *RSE*, vol.1, (1941).

Les *tabulae modernae*, ou cartes modernes, sont des cartes régionales ajoutées par les cartographes au corpus de la tradition ptoléméenne, pour des régions qui étaient inconnues au temps du géographe alexandrin, ou pour des pays dont les représentations dans la *Géographie* étaient ressenties comme trop anciennes ou désuètes⁸⁹. Les cartes modernes ajoutées au corpus des cartes ptoléméennes sont généralement consacrées à la représentation des pays européens. La seule exception connue est une carte de l'Égypte et de l'Éthiopie dont nous connaissons trois versions. Elles sont toutes préservées dans des manuscrits de la *Géographie* de Ptolémée réalisés à Florence, d'après la traduction latine de Jacopo d'Angelo, par le scribe d'origine française Hugues Commineau de Mézières et par le peintre florentin Pietro del Massaio. Elles sont intitulées : *Egyptus Novelo* ; *Aegyptus cum Ethiopia Moderna* et *Descriptio Egypti Nova*⁹⁰.

La *tabula moderna* de l'Égypte et de l'Éthiopie se présente comme la combinaison de trois éléments graphiques : des lignes pour représenter le réseau hydrographiques, des zones colorées pour figurer le relief et une série de points, accompagnés de noms de lieux, pour situer les localités. La carte, orientée avec l'est en haut, figure la bordure maritime de l'Égypte de façon rudimentaire, la partie nord de la mer Rouge et au sud une partie d'une mer, ou d'un océan. L'espace terrestre figuré sur la carte est celui de la vallée du Nil, enserré entre deux chaînes de montagnes et, au sud, celui des régions proches des sources du Nil⁹¹. L'origine éthiopienne des informations qui y figurent ne fait aucun doute. Ces informations provenaient en grande partie d'itinéraires. Deux sont représentés sur la *tabula moderna*. Le premier, au sud-est de l'Égypte vers la mer Rouge, était l'itinéraire habituel emprunté par les pèlerins éthiopiens et les voyageurs en route vers l'Éthiopie. Le second évolue à partir de la région du Dämbəya au nord du lac Ṭana, à travers le Bägemdər vers le nord-est et jusqu'au cours du fleuve Täkkäze. B. Hirsch, qui étudia cette représentation cartographique de l'Éthiopie, suggère qu'elle est le fruit d'une carte plus ancienne, construite à partir d'informations éthiopiennes acquises dans le contexte du concile de Florence, Florence étant le lieu de production de la *tabula moderna*⁹². Sur la *tabula moderna*, le Wärab et le Damot sont indiqués. Ils sont situés dans la partie méridionale de l'Éthiopie, au sud de l'Abbay. Le Wärab se trouve à l'est d'un fleuve, indiqué comme le « massara fluvius » et que nous

⁸⁹ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 174.

⁹⁰ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 176-177.

⁹¹ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 183 et suivantes.

⁹² B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 187-188.

pouvons vraisemblablement identifier à la rivière Mugär d'après sa position⁹³ ; le Damot est figuré à l'ouest du Mugär⁹⁴.

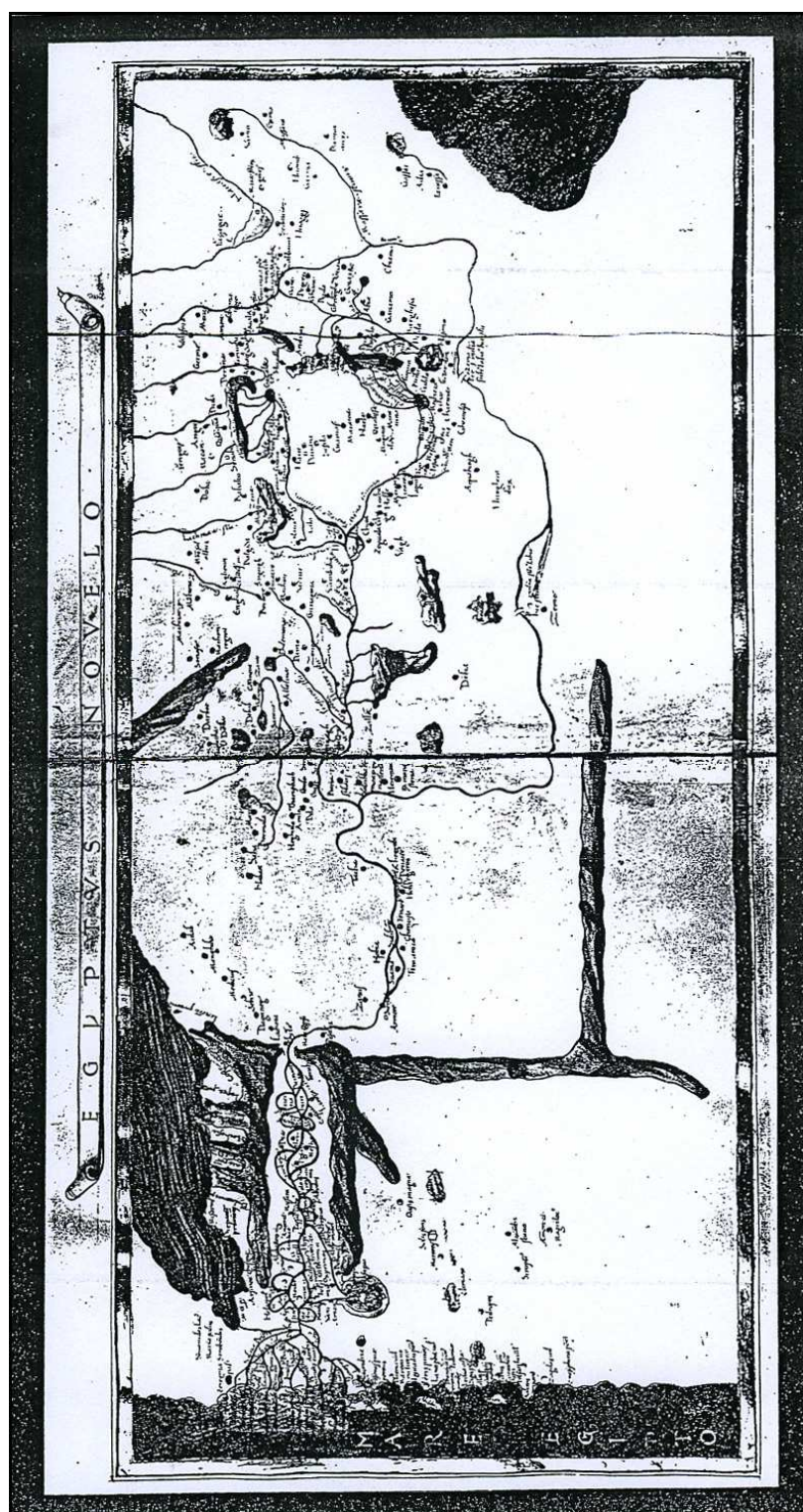


Figure 2 : « Egyptus Novelo », c. 1470 (BN, cod. Lat. 4802, f.130v-131r)

⁹³ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 245, note 2.

⁹⁴ Les sources du Nil selon la « tabula moderna » de l'Éthiopie. Cod. Vat. Lat. 5699, f°124v-125r-détail.

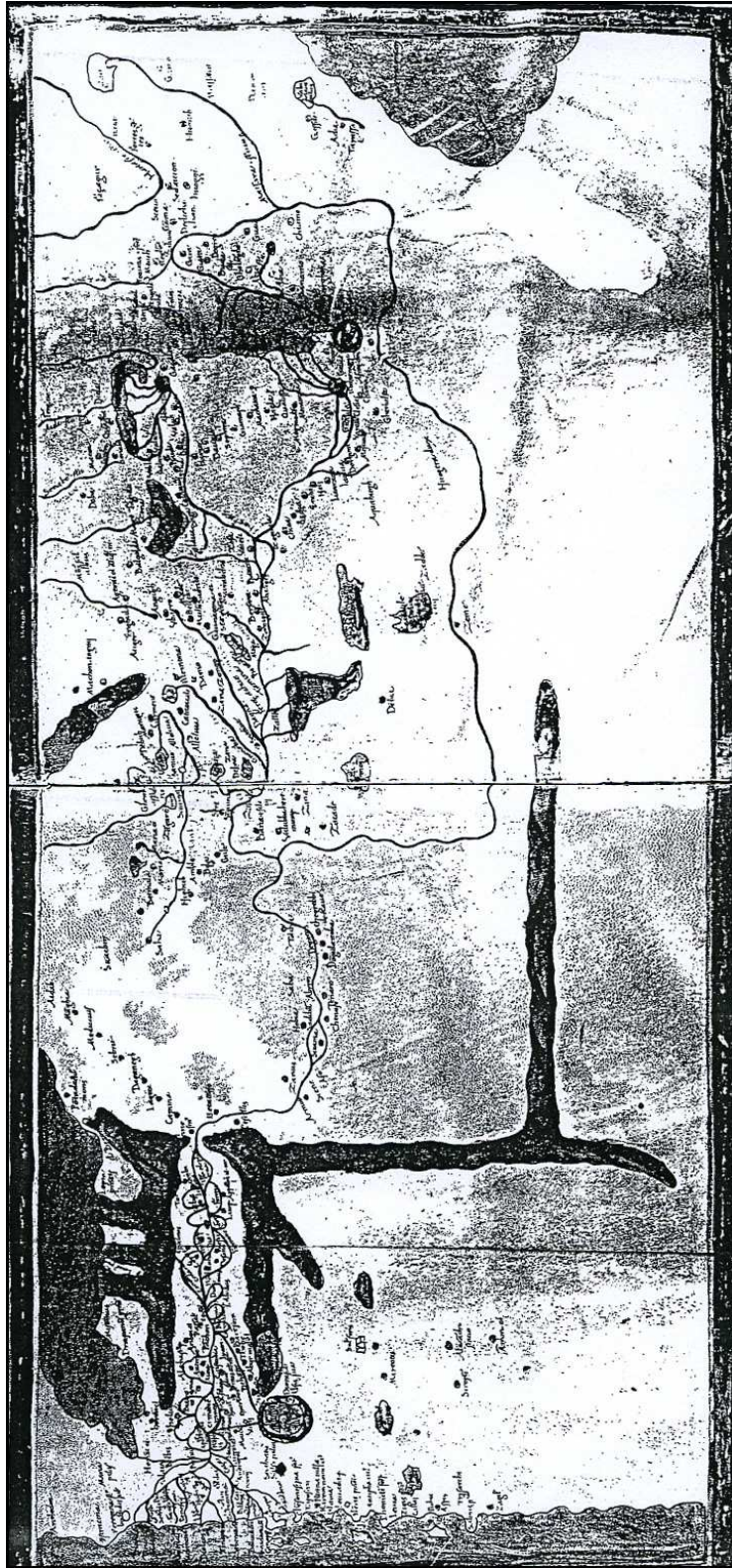


Figure 3 : « Egyptus cum Ethiopia Moderna », 1469 (B. Vaticane : Cod. Vat. Lat. 5699, f.124v-125r)

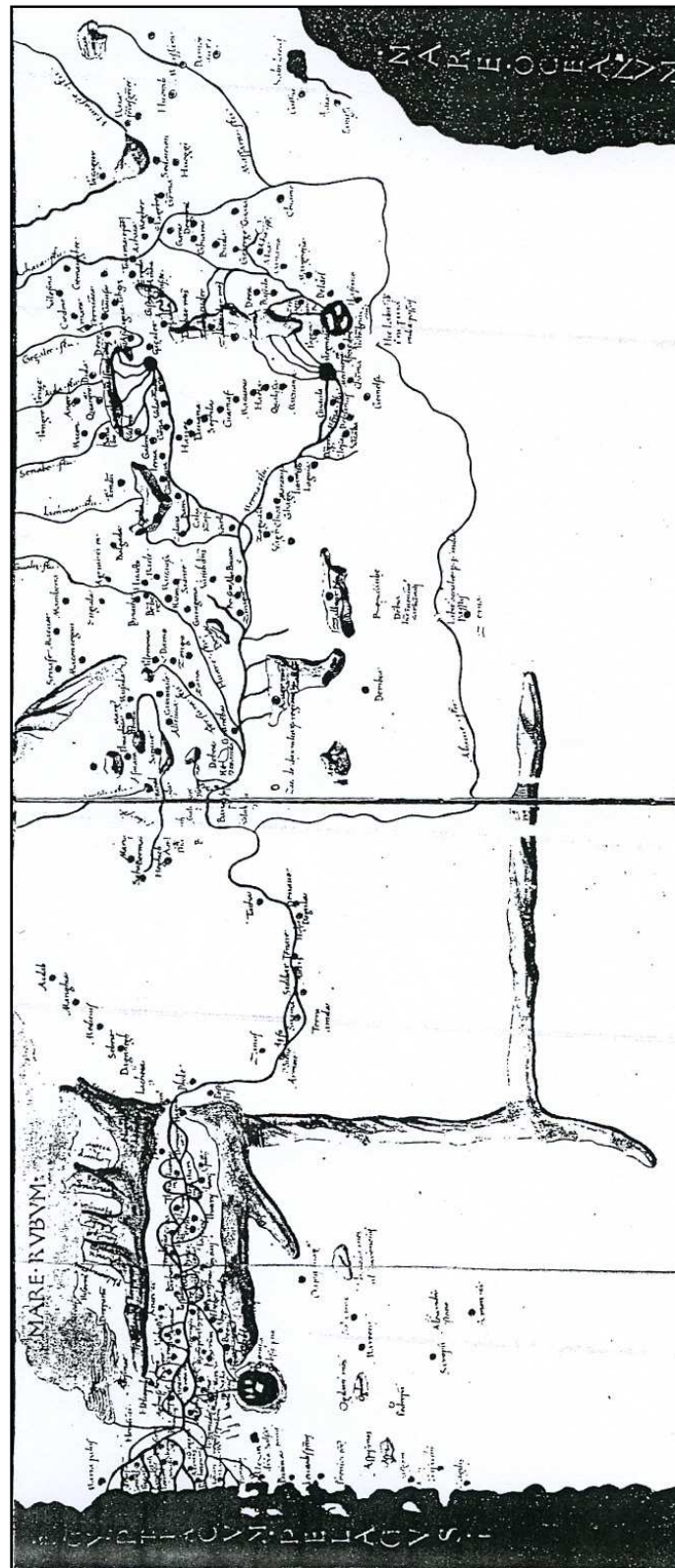


Figure 4 : « Descriptio Egypti Nova », 1472 (B. Vaticane : Cod. Urb. Lat. 277, f.128v-129r)

La mappemonde de Fra Mauro est une mappemonde circulaire monumentale (près de deux mètres de diamètre) conçue au milieu du XV^e siècle dans le couvent camadule de Saint Michel d'Isola, près de Murano⁹⁵. De conception tripartie en OT, sans coordonnée, la mappemonde de Fra Mauro fut dessinée sur vélin et montée sur des ais de bois. Elle est inscrite dans un cadre rectangulaire, le Sud étant situé sur le haut de la carte. La représentation du monde est encadrée par des figures et des commentaires cosmographiques et le dessin du Paradis terrestre avec la source des fleuves bibliques. Fra Mauro utilisa plusieurs sources pour construire sa mappemonde : des descriptions du monde antique et médiéval, des récits de voyageurs, des cartes et des témoignages oraux. Il révèle dans une des légendes de sa carte qu'il tient ce qu'il sait de l'Éthiopie : « [...] je les ai eu de ceux qui y sont nés. Ces gens sont des religieux, qui de leurs propres mains, dessinèrent pour moi ces provinces et villes et rivières et montagnes avec leur noms ; toutes ces choses que je n'ai pas pu indiquer dans le bon ordre par manque de place »⁹⁶.

Ces informateurs n'ont pu pour l'heure être identifiés. Si nous pouvons penser qu'il s'agissait également des Éthiopiens présents au concile de Florence, les nombreuses différences entre la mappemonde de Fra Mauro et les *tabulae modernae* laissent à penser qu'il s'agissait d'un autre groupe d'Éthiopiens. D'autant que rien n'indiquent que ceux présents au concile séjournèrent à Venise. Aucun des toponymes étudiés ici ne figure sur la mappemonde de Fra Mauro. Toutefois, au sud du fleuve Xebe, limite méridionale de l'Éthiopie, dont le cours semble parallèle à celui de l'Awaš à l'est, Fra Mauro indique que demeure une population très féroce et idolâtre séparée de l'Abyssinie par une rivière et des montagnes⁹⁷. Peut-il s'agir du Damot ? La situation de ce territoire sur la mappemonde de Fra Mauro, comparée à la localisation qui en est proposée par les *tabulae modernae*, va dans le sens d'une référence au Damot. De même l'idée selon laquelle cette population était idolâtre correspond aux descriptions du Damot dans les sources du XV^e siècle. Toutefois, faute de plus amples précisions nous ne pouvons confirmer cette hypothèse.

⁹⁵ Il est communément admis que la mappemonde de Fra Mauro fut conçue vers 1460 date à laquelle elle fut apposée sur le mur de l'église de Saint Michel de Murano. Toutefois, A. Cattaneo remet en doute cette datation et explique de façon assez convaincante que différentes parties de la mappemonde furent exécutées à plusieurs périodes. La partie géographique, qui comprend la carte et les trois descriptions cosmographiques, datent probablement de 1448-1453, tandis que le Paradis Terrestre aurait été fait entre 1455 et 1460. C. CATTANEO, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth Century Venice*, Brepols, Terrarum Orbis, 2011, p. 38-46. La mappemonde se trouve désormais à la Bibliothèque Nazionale Marciana de Venise. Les détails de la mappemonde de Fra Mauro présentés ici proviennent d'une analyse réalisée grâce à l'édition numérique de la mappemonde en question disponible avec l'ouvrage de C. Cattaneo. Nous n'avons malheureusement pas pu en faire une copie.

⁹⁶ A. CATTANEO, *Fra Mauro's Mappa*, 2011, p. 383 : « [...] io l'ho habuto da quelli proprii che sono nasudi qui, che son sta' religiosi, i qual cum le suo man me hano designato tute queste prouincie e citade e fiumi e monti cum li suo nomi, le qual tute cosse non le ho possudo meter cum el debito ordine per non esserui logo ».

⁹⁷ T. GASPARRINI LEPORACE, *Il mappamondo di Fra Mauro*, Rome, 1956, tav. 10, p. 25-26.

Vers 1564, G. Castaldi, cartographe et humaniste italien, fit figurer sur une carte des informations sur l'organisation spatiale de l'Éthiopie d'après le récit de F. Alvares⁹⁸. En 1515, une ambassade portugaise fut envoyée par le roi Manoel I (1469-1521) avec à son bord le chapelain F. Alvares. De ses six ans passés en Éthiopie (1520-1526), ce dernier nous fournit un récit très détaillé, première description européenne intelligible de l'Éthiopie à l'époque médiévale. « L'ouvrage paraît à Lisbonne au mois d'octobre 1540, sous le titre *Verdarera informaçam das terras do Preste Joham das Indias*. Il s'agit d'un récit composé en partie à partir de ses notes, écrit au passé, dont les objectifs sont la description de ses observations et de ses rencontres »⁹⁹. La première publication du texte de F. Alvares eut sans doute une faible diffusion avant sa traduction en italien, à Venise par G.B Ramusio. C'est à Venise que l'exploitation cartographique du texte fut entreprise par G. Gastaldi puis par L. Sanuto. Était alors en cours à Venise un processus de modernisation des cartes ptoléméennes et de la figuration du réseau hydrographique, nécessité dictée par la situation de Venise et notamment les problèmes posés par l'état changeant de la lagune. La mise en place du dessin du réseau du Nil permit la division régionale de l'espace africain et l'utilisation des récits de voyage¹⁰⁰.

Afin de cartographier les données du récit de séjour de F. Alvares, G. Gastaldi reconstruisit l'espace éthiopien en distinguant trois zones. L'itinéraire suivi par les membres de l'ambassade portugaise est localisé sur la carte à partir des points de départ et d'arrivée. Il est construit en reliant toutes les rivières traversées lors du voyage au réseau du Nil. Les indications régionales sont situées de manière plus ou moins aléatoires, suivant les renseignements sur les directions données dans le texte¹⁰¹. Cependant dans la logique de la production cartographique de l'époque, G. Gastaldi adapta les indications fournies par F. Alvares à sa connaissance du réseau hydrographique érigé en instrument de localisation prioritaire. Étaient alors principalement appréciées, les données sur le réseau du Nil. F. Alvares ne s'est jamais rendu dans le Damot. Il détenait ses informations de commerçants rencontrés à la cour du roi Ləbnä Dəngəl (1508-1540). Voici les quelques renseignements qu'il fournit sur le Damot dans son récit :

« Ils disent qu'aux confins de ces royaumes du Damot et du Gurage, vers le sud se trouve le royaume des Amazones [...]. Ils disent qu'une grande rivière prend sa source dans le royaume

⁹⁸ G. GASTALDI, *Il disegno della geografia moderna de tutta la parte dell' Africa*, Venise, 1564.

⁹⁹ H. PENNEC, *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d'implantation (1495-1633)*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003.

¹⁰⁰ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p.436.

¹⁰¹ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 436-437.

du Damot, qui coule à l'opposé de celle du Nil, car chacune prend sa propre direction, le Nil vers l'Égypte, et pour la seconde, personne de ce pays ne sait où elle se dirige, on suppose seulement qu'elle va en direction de Manicongo »¹⁰².

G. Gastaldi retint particulièrement la dernière information fournie par F. Alvares puisqu'elle avait trait au réseau hydrographique. Par conséquent, il plaça le « Regno de Damut » tout près du « Lago Zaire », à l'extrémité du royaume du Congo¹⁰³.

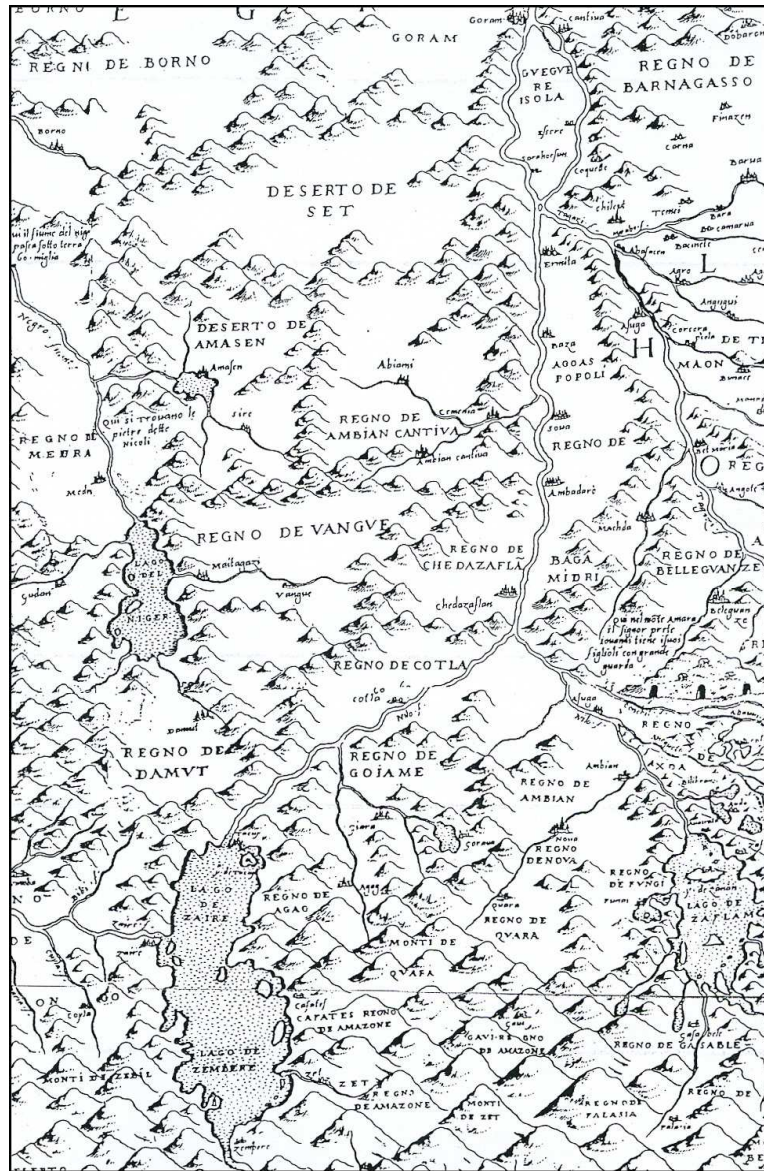


Figure 5 : « Gastaldi depuis F. Alvares »

¹⁰² C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 455-56-57: "They say that at the end of these kingdoms of Damute and Guorage, towards the south is the kingdom of the Amazons (...). They say that a big river has its source in the kingdom of Damute [Gibé ?], opposite to the Nile, because each one goes in its own direction, the Nil to Egypt, and as for this other no one of the country knows where it goes to, only it is presumed that it goes to Manicongo."

¹⁰³ G. GASTALDI, *Il disegno*, 1564 dans B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, fig.85-86.

Une dernière représentation géographique de l'Éthiopie retiendra ici notre intérêt. Il s'agit de celle de M. de Almeida, jésuite portugais qui séjourna plusieurs années en Éthiopie. Né en 1579 ou 1580 dans la ville portugaise de Viseu, novice de la société de Jésus, M. de Almeida fut choisi comme visiteur de la mission d'Éthiopie en 1622 qu'il atteint en 1624. Il y resta un peu moins de dix ans jusqu'à l'expulsion des jésuites en 1632. De son séjour en Éthiopie, M. de Almeida réalisa un ouvrage, *Historia da Ethiopia a alta ou Abassia*¹⁰⁴. Il avait été chargé en 1626 d'écrire une histoire de l'Éthiopie par le supérieur de la mission, le père Antonio Fernandes. Loin de composer un ouvrage singulier, M. de Almeida s'était vu confier la charge d'améliorer l'*Historia da Ethiopia* d'un jésuite portugais qui l'avait précédé en Éthiopie, P. Paez, dont les écrits avaient été jugés insatisfaisants¹⁰⁵. L'*historia da Ethiopia* de P. Paez, probablement achevée en 1622¹⁰⁶, fut rédigée en réaction à une querelle avec un ordre religieux concurrent, celui des dominicains, qui affirmaient par la voie de L. de Urreta au début des années 1610 que les Éthiopiens étaient catholiques¹⁰⁷. Ce serait alors en partie pour réfuter cette affirmation que P. Paez aurait reçu de son supérieur, le provincial de Goa, l'ordre de rédiger un texte montrant le travail qui restait à faire en Éthiopie afin de motiver les étudiants jésuites à devenir missionnaires¹⁰⁸. Ce dernier détenait ses informations des principaux secrétaires du royaume et du frère du roi, le *ras* Se'ela Krastos, gouverneur du Goğgam¹⁰⁹. Il laissa un ouvrage de plusieurs centaines de pages retraçant son séjour en Éthiopie et décrivant tout à la fois la géographie de ce pays, les mœurs de ses habitants et plusieurs événements de son histoire. Dans le cas des informations qui ne se retrouvent pas dans l'œuvre de son prédécesseur, M. de Almeida ne donne pas ses sources. Tout au plus pouvons-nous supposer que son long séjour en Éthiopie (1624-1634), lui fournit les matériaux nécessaires à une confrontation de ces renseignements avec les propos de P. Paez.

¹⁰⁴ Le titre complet de l'œuvre de M. de Almeida est *Historia de Ethiopia a alta ou Abasia, imperio do Abexim, cujo Rey vulgamenté hé chamado Presto Joam. Trata da natureza da terra, e da gente que a povoa dos Reis, que nella ouve ; da Fe que tivaram, e tem ; e do muito, que os Padres da Compahia de Jesus trabalharam polos reduzir a verdadeira, e sancta Fe da Igreja Romana. Composta pelo padre Manoel d'Almeida da Compahia, natural de Viseu*. L'édition utilisée dans ce travail est celle de C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954. Elle comprend les 37 chapitres de l'œuvre M. de Almeida. Pour une recension exhaustive des différents manuscrits, traductions et éditions de cette source voir H. PENNEC, *Des Jésuites*, 2003, p. 260-264.

¹⁰⁵ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003, p. 243. L'édition de l'œuvre de P. Paez utilisée dans ce travail est celle de P. PÁEZ, (I. BOAVIDA, H. PENNEC, M. J. RAMOS, éd.), *História da Etiópia*, Lisbonne, Assírio & Alvim, 2008. Pour une recension exhaustive des différentes publications de cette source voir H. PENNEC, *Des Jésuite*, 2003, p. 244-245.

¹⁰⁶ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003, p. 252-257.

¹⁰⁷ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003, p. 245 et note 13. P. Paez précise dans son ouvrage qu'il eut en main les ouvrages du dominicain L. de Urreta.

¹⁰⁸ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003, p. 247.

¹⁰⁹ P. PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 72.

La présence quasi continue de missionnaires jésuites en Éthiopie, depuis leur arrivée en 1555, jusqu'à leur expulsions en 1632 par le roi Fasilädäs (1632-1667), eut des répercussions importantes sur la connaissance et les représentations de l'espace éthiopien en Occident¹¹⁰. Parallèlement au texte, M. de Almeida réalisa une carte de l'Éthiopie sur laquelle figurent plusieurs des toponymes qui nous intéressent ici¹¹¹. Son *Historia da Ethiopia*, publiée en 1660 à Coimbra dans une adaptation du père B. Tellez, renferme une carte de l'Éthiopie gravée d'après la carte manuscrite préparée par M. De Almeida¹¹². Pour réaliser cette carte, M. de Almeida utilisa, outre son expérience de l'Éthiopie et celles de ses collègues missionnaires, deux nouvelles techniques : l'astrolabe et les mesures d'itinéraire¹¹³. La carte représente l'Éthiopie, le sud de la mer Rouge et l'extrémité de la Corne avec la côte somalienne de l'océan Indien. Ses contours côtiers ont été repris d'une carte nautique portugaise. Une partie des toponymes sont indiqués par des numéros qui renvoient à une table des lieux. Ils sont concentrés dans la partie centrale et occidentale du pays, essentiellement au Təgray, dans les régions voisines du lac Tana et au Goğgām, lieu où séjournèrent les missionnaires jésuites. La carte individualise les régions éthiopiennes par des frontières en lignes pointillées. La partie de l'Éthiopie qui nous intéresse ici était moins bien connue du jésuite. À l'inverse des régions du Nord pour lesquelles M. de Almeida disposait de quelques points de latitude, les renseignements sur les régions du sud provenaient de listes éthiopiennes ou des voyages rapportés par des missionnaires. Elles sont figurées grâce à des estimations de calcul d'itinéraire issues notamment des données de P. Paez¹¹⁴. La distinction entre ces deux zones, connue et méconnue, est visible sur la carte. Pour la première, qui contient des indications de localités, les toponymes sont rapportés dans une table. Pour la seconde partie, seuls figurent les noms de régions. Le Damot y est représenté sur les deux rives de la rivière Maleg au sud de l'Abbay ; l'Ənnarya au sud ouest du Damot. La rivière Maleg est probablement la petite Angur, branche de l'Angur reliée également à la rivière Didessa¹¹⁵. Outre cette faible connaissance des territoires du sud de l'Abbay, la période durant laquelle M. de Almeida séjourna en Éthiopie fut marquée par d'importants bouleversements dans cet espace. C'est à partir du derniers tiers du XVI^e siècle que cette zone vit l'installation de

¹¹⁰ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 502.

¹¹¹ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. XVCIII.

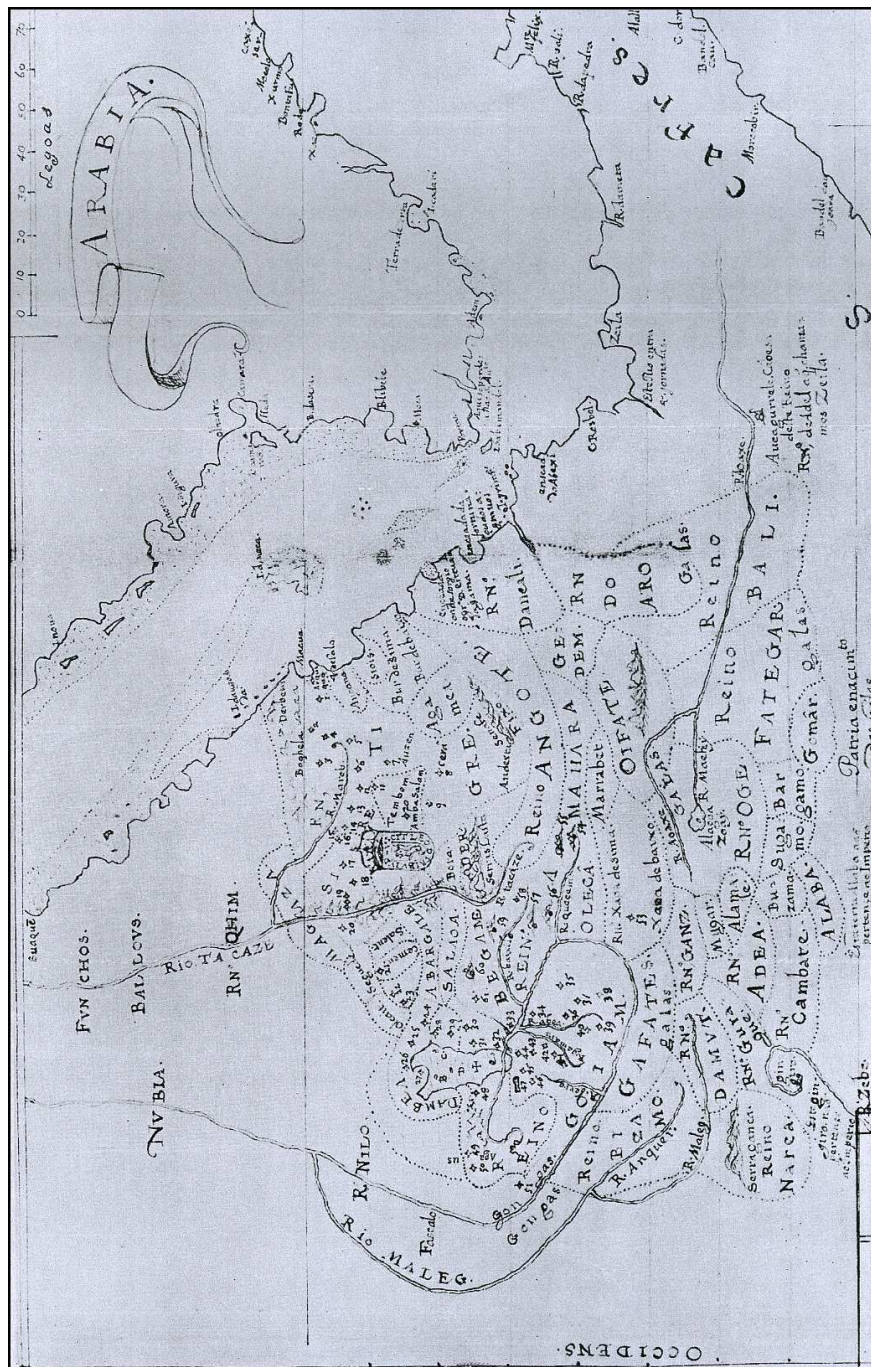
¹¹² Elle est conservée à la School of Oriental and African Studies (SOAS). Cette annexe occupe les folios 9v à 48r à la suite de l'*Historia de Ethiopia a alta e Abassia*, SOAS, Ms. 11966.

¹¹³ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, 1990, p. 531.

¹¹⁴ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. XVCIL.

¹¹⁵ Cette rivière est particulièrement difficile à identifier. C.F. Beckingham et G.W.B. Huntingford traducteurs et éditeurs de l'œuvre de M. De Almeida y consacrent plusieurs pages d'analyse. Voir C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, appendice II, p. 213-217.

populations de pasteurs originaires du sud : les Oromo¹¹⁶. Ainsi sur sa carte, M. de Almeida représente un espace, qu'il situe entre le Damot et l'Abbay et qu'il décrit comme celui des Oromo [Galla]. Par conséquent, cette figuration des territoires sur lesquels porte cette étude est à prendre avec beaucoup de précautions lorsqu'il s'agit d'analyser la situation géographique du Damot et de l'Ānnarya au haut Moyen-Âge. Dans ce cadre, elle ne sera utilisée que pour confirmer des hypothèses déduites de sources plus anciennes.



¹¹⁶ Les détails et modalités de l'installation des Oromo dans les territoires du sud de l'Abbay seront étudiés dans le chapitre 6 du présent travail de recherche.

Ces différentes représentations de l'Éthiopie, sur lesquelles figurent le Damot, le Wārāb et l'Ānnarya, bien que lacunaires, sont des indications précieuses quant à la situation géographique de ces territoires au Moyen-Âge. Elles s'accordent toutes pour situer ces territoires au sud ouest de l'Abbay, au sud ouest de la rivière Wānčot, à l'ouest des hauts plateaux centraux éthiopiens. Ces localisations unanimes de nos espaces d'étude constituent un savoir de base. Ces cartes ont en effet l'avantage d'avoir été construites à partir de différents matériaux exposés plus avant, dont l'un d'entre eux ne nous est pas parvenu : les schémas et croquis réalisés pour les cartographes par les moines éthiopiens. Cependant, les nombreuses approximations qu'elles comportent nous obligent à confronter ces représentations, aux sources écrites dont nous disposons et qui furent, en partie, à l'origine de la production de ces cartes.

- *Les sources manuscrites : l'intérêt des itinéraires*

Nous l'avons vu, les figurations de l'Éthiopie dans les ouvrages européens évoluèrent entre la fin du XIII^e siècle et la première partie du XVI^e siècle, en fonction du développement des techniques et des méthodes de la cartographie en Europe et également des rapports de l'Éthiopie avec le monde. Les itinéraires des pèlerins éthiopiens recueillis et en partie retranscrits par des Européens sont au centre de ces bouleversements. « L'itinéraire est comme le squelette du récit de voyage »¹¹⁷. Il permet à celui qui le raconte de décrire le trajet qu'il entreprend en désignant point par point les différentes étapes de son parcours. Ces points et étapes sont pour le voyageur quelque qu'il soit, des repères géographiques. La distance entre ces repères est énoncée en jours de marche, tandis que leur orientation, du moins dans le cas de l'Éthiopie suit un axe nord-sud. Plusieurs de ces itinéraires nous sont parvenus, les plus célèbres étant de loin ceux du recueil réalisé par A. Zorzi au début du XV^e siècle. A. Zorzi, Vénitien qui vécut au XVI^e siècle, récolta des informations auprès de moines éthiopiens alors présents dans la ville de Venise. Il s'agit des itinéraires qu'empruntaient les moines éthiopiens pour se rendre à Jérusalem et au Caire depuis l'Éthiopie. Une première édition eut lieu en 1943 par C. Conti Rossini¹¹⁸. Puis, en 1958, O.G.S. Crawford a traduit et annoté en anglais le texte de A. Zorzi auquel il ajouta le récit de l'itinéraire de F. Surianio édité pour la première fois en 1524¹¹⁹.

¹¹⁷ B. HIRSCH, *Connaissance et Figures*, 1990, p. 123.

¹¹⁸ C. CONTI ROSSINI, "Itinerari di Al. Zorzi", *RSE*, vol. 3, (1943), p. 167-199.

¹¹⁹ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries ca. 1400-1524 Including those Collected by Alessandro Zorzi at Venice in the Years 1519-1524*, Cambridge, 1958, introduction.

Les hagiographies des saints moines éthiopiens contiennent également des itinéraires. Les descriptions de leurs parcours, au sein des entités qu'ils évangélisèrent, sont bien moins détaillées que celles des pèlerins éthiopiens interrogés en Occident, le public et l'objectif de ces textes étant diamétralement opposés. Toutefois ces *gädlät* fournissent des indications sur l'agencement de l'espace géographique éthiopien, sur son réseau hydrographique et son relief, tandis qu'ils nous informent sur les frontières séparant les espaces visités.

Nous disposons également des itinéraires d'étrangers présents en Éthiopie à l'époque médiévale et moderne. Parmi ces derniers, deux retiendront particulièrement notre attention, car les territoires étudiés ici y sont cités et décrits : celui de F. Alvares et celui de M. de Almeida. Enfin, un dernier type d'itinéraires est particulièrement précieux. Il s'agit de celui des troupes chrétiennes et musulmanes éthiopiennes qui circulèrent en Éthiopie dans la première moitié du XVI^e siècle au cours du *ḡihād* de l'imam Aḥmad. En 1531, l'imam Aḥmad b. Ibrahim, chef religieux du sultanat de l'Adal, déclara la guerre au royaume chrétien éthiopien. À partir de cette date, jusqu'à la mort de l'imam en 1543, les troupes musulmanes, poursuivant le roi Ləbnä Dəngəl (1508-1540), parcoururent le royaume chrétien en pillant, en dévastant et en détruisant ses terres. Ce *ḡihād* nous est connu notamment au travers de l'œuvre de Šihābaddīn Aḥmad b. Abdalqādir b. Sālim b. Uṭmān, surnommé 'Arab faqīh, témoin du *ḡihād* et auteur d'un texte intitulé *Futūḥ al Ḥabaša* usuellement traduit par *La Conquête de l'Abyssinie*. Cette chronique détaille la conquête musulmane du Sud, du centre et du Nord de l'Éthiopie au XVI^e siècle¹²⁰. Elle sera ici d'un intérêt tout particulier car elle présente, à grand renfort d'indications géographiques, les expéditions militaires des musulmans qui touchèrent le Wärräb, le Damot et l'Əndägäbṭän en 1531 et 1533. Ces différents ouvrages, de même que les cartes figurant l'Éthiopie médiévale, localisent tous le Wärräb, l'Əndägäbṭän, l'Ənnarya et le Damot au sein d'un même espace : le sud de l'Abbay, tandis qu'ils les placent les uns aux abords des autres.

- *Wärräb et Əndägäbṭän deux territoires limitrophes*

C'est un récit hagiographique qui le premier nous renseigne sur la situation géographique de ces deux territoires. En 1478, furent rédigés les Actes d'Anorewos l'ancien, saint moine éthiopien mort en 1374¹²¹. Ce dernier est désigné dans son *gädl* comme le fondateur du monastère de Däbrä Şəgaga (ou Şəgaḡḡa) dans le Wärräb. Il aurait évangélisé le

¹²⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897.

¹²¹ La composition des Actes de ce saint revient à Qerällos, abbé de Däbrä Şəgaga (*liqä maḥebär*). C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 89.

Wäräb, l'Ēndägäbtän mais également l'Ēnnarya et le Damot où il fonda différentes communautés monastiques pendant le règne d'Amdä Şəyon. Dans un passage de son hagiographie, le Wäräb et l'Ēndägäbtän se confondent :

« Notre père Anorewos se rendit dans la région [*hägär*] d'Ēndägäbtän, appelé [*yəsämäy*] pays [*hägär*] du Wäräb »¹²².

Cet extrait du *gädla* Anorewos mena plusieurs historiens à faire du Wäräb un territoire situé dans l'Ēndägäbtän¹²³. Pourtant, L. Ricci, éditeur et traducteur de la Vie d'Enbaqom saint moine éthiopien (environ 1470 - environ 1560) qui se retira dans le Wäräb et dans l'Ēndägäbtän pendant le règne de Ləbnä Dəngəl (1508-1540)¹²⁴, montre que le texte gə'əz n'est pas aussi clair et que la traduction proposée par C. Conti Rossini et reprise par E. Cerulli n'est sans doute pas bonne¹²⁵. Tandis que, plus tard dans le *gädla* Anorewos, une distinction est clairement établie entre le Wäräb et l'Ēndägäbtän :

« Dans la terre [*mədr*] de Warab, appelée [*təsamäy*] Şegāgā, il y avait un gouverneur [*səyum*], dont le nom était Beragban. Il entendit l'histoire de notre père Anorewos, il se leva et alla dans la terre [*hägär*] de l'Endagabtan, où était le saint et il arriva auprès de lui »¹²⁶.

Un autre texte éthiopien rédigé à une période proche du *gädla* Anorewos fait également la distinction entre le Wäräb et l'Ēndägäbtän. Il s'agit de l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon*. Ce texte, au style épique, raconte par le détail l'histoire d'une campagne militaire victorieuse d'Amdä Şəyon (r. 1314-1344) contre le sultan de l'Ifat Şabr ad-Dīn. L'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon* est passée longtemps comme le premier texte historique éthiopien, avant que sa chronologie ne soit remise en cause. On attribue aujourd'hui plus volontiers sa rédaction à un auteur du XV^e siècle, voire du début du XVI^e siècle, qui aurait conçu ce texte pour encourager un souverain chrétien en campagne contre les musulmans

¹²² C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, texte p. 76 et traduction, p. 66 : « Patri nostro Anorewos region Ēndägäbtän, cui nomen est regio Warab, obvenit et obligit ». Traduction de la version latine et du texte gə'əz original avec l'aide de M-L. Derat.

¹²³ C'est notamment le cas de E. Cerulli et de C. Conti Rossini. Voir L. RICCI, 'Le vite di Enbaqom e di Yohannes abbati di Dabra Libanos di Scioa', *RSE*, vol.22, (1966), p. 85-86 note 154.

¹²⁴ L. RICCI, 'Le Vite di Enbaqom', (1966), pp. 75-102.

¹²⁵ L. RICCI, 'Le vite di Enbaqom', (1966), p. 85-86 note 154.

¹²⁶ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, texte p. 78, traduction p. 67 : "In terra Warab, Segaga appellata, praefectus erat, cui nomen erat Beragban. Patris nostri Anorewos fama audita surexit regionem Endagabtan ubi sanctus habitatat petiit et ad eum pervenit". Traduction de la version latine et du texte gə'əz original avec l'aide de M-L. Derat.

(Zär'ä Ya'eqob ou Ləbnä Dəngəl)¹²⁷. Un passage du récit de ce conflit fait état de la volonté du dirigeant de l'Ifat d'installer un de ses lieutenants sur chacune des possessions territoriales du roi chrétien :

« Puis, il [Şabr ad-dīn] dit “Je nommerai des gouverneurs sur toutes les régions d'Éthiopie, ainsi que les nomme le roi de Sion”. Et il nomma comme gouverneur [mäk^wannen] et commandants [mäsfen] : un *mäsfen* sur le Damot, un *mäsfen* sur le Wärab, un *mäsfen* sur le Wagē [Wäg], un *mäsfen* sur Alamalē, un *mäsfen* sur Faṭagar, un *mäsfen* sur l'Endägäbtän, un *mäsfen* sur le Šamē, un *mäsfen* sur le Mugär, un *mäsfen* sur Geraya, un *mäsfen* sur Şəllaləş, un *mäsfen* sur Kätätä, un *mäsfen* sur Wägda, un *mäsfen* sur Sarmat, un *mäsfen* sur Kal'at, un *mäsfen* sur Şəḥga, un *mäsfen* sur Täg^welät, un *mäsfen* sur la terre de Zega, un sur *mäsfen* Mänzəḥ [Mänz], sur l'Amḥära, un *şāḥafe lam* un *ḥäḍani* du Šägärat, un *ma'kälä Angot*, un *şāḥafe lam* de Qeda, un *ma'kälä täwazat*, un *ma'kälä baḥr*, un gouverneur de l'Endartä, un *Bägemdər*, un *nägaşi* du Goğgam »¹²⁸.

Au travers de cette liste, si l'Endägäbtän et le Wärab ne peuvent pas être localisés précisément, ils sont présentés comme deux territoires distincts. Leur association dans le *gädla* Anorewos suppose, quant à elle, que l'Endägäbtän et le Wärab étaient deux entités voisines. L'Endägäbtän n'est indiqué sur aucune des cartes de l'Éthiopie à l'époque médiévale. Ce qui n'est pas le cas du Wärab. Ce dernier est toujours figuré à l'ouest des hauts plateaux centraux, au sud ouest de l'Abbay et au voisinage de la rivière Mugär. La proximité géographique entre le Wärab et l'Endägäbtän suppose que c'est également dans cette zone que nous devons placer ce second territoire. D'autres indications dans les sources écrites permettent de renforcer et de préciser cette hypothèse.

- *Le Wärab, à l'ouest de l'Awaş*

Différentes localisations du Wärab transparaissent au travers de la documentation médiévale. Une semble l'emporter sur les autres : celle véhiculée par la *tabula moderna*. Le frère Zorzi dont A. Zorzi recueillit le témoignage à Venise en 1519 place dans le Wärab un camp royal chrétien éthiopien, Bärara, point de départ de son voyage :

¹²⁷ M.-L. DERAT, « Censure et réécriture de l'histoire du roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) : analyse des deux versions de la “chronique” d'un souverain éthiopien », in *Mélanges Boulègue*, Paris, Karthala, à paraître, p. 2 [pagination provisoire ; l'article est disponible sur HALSHS] ; M. KROPP, « La réédition des chroniques éthiopiennes : perspectives et premiers résultats », *Abbay*, vol. 12, (1983-1984), p. 58.

¹²⁸ P. MARRASSINI, *Lo scettro*, 1993, p. 53 ; M. KROPP, *Der siegreiche*, 1994, 2.-6.

« D’abord il dit que la principale ville du Prêtre Jani [Jean], qui porte le nom de Davit [Ləbnä Dəngəl], était dans la province de Orab [Wäräb], où il y a Bärara, métropole, où ledit Prêtre Jani [Jean] fait sa résidence pour la plus grande partie du temps, et sur la montagne est un château, où demeure le patriarche »¹²⁹.

Bärara est présentée dans de nombreux textes sur l’Éthiopie, comme l’une des capitales des souverains éthiopiens et de leurs métropolitains, aux XV^e et XVI^e siècles¹³⁰. La première mention connue de ce toponyme se trouve sur la carte de Fra Mauro. Sur sa mappemonde, Bärara est situé dans la boucle de l’Awaš, au nord-est, à proximité d’un cite dénommé *amba Gešen*¹³¹.

De nombreux historiens ont tenté de localiser Bärara¹³². L’étude la plus conséquente est probablement celle de H. Breternitz et R. Pankhurst. Partant de l’analyse des différentes mentions de ce toponyme dans la documentation de l’époque médiévale, aidés par l’imagerie satellite et des considérations géographiques, H. Breternitz et R. Pankhurst menèrent des prospections dans la région actuelle du sud Šäwa, au sud de la capitale contemporaine Addis Abäba. S’ils ne réussirent pas à localiser précisément Bärara, ils en arrivèrent à la conclusion suivante : ce site est à situer dans la zone comprise entre la chaîne de montagnes de Wečēča et la rivière Akaki à l’ouest, le mont Yärär au nord, le mont Zəkwala et la rivière Awaš au sud, la rivière Mojo et Däbrä Zeyt à l’est. Cette zone se trouve à 50 kilomètres au sud, sud-est d’Addis Abäba¹³³. D’après ces indications et les informations fournies par le frère Zorzi, le Wärräb se serait donc trouvé à l’est de l’Awaš. Cette localisation du Wärräb pose plusieurs problèmes. D’une part, le Wärräb, tel qu’il est représenté sur la *tabula moderna* contemporaine

¹²⁹ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 133 : “And first he said that the principal city of Prete Jani, who has the name of Davit, was in the province of Orab, where is Barara, metropolis, where the said Prete Jani makes his residence for the greater part of the time, and on the mountain is a castle where abides the patriarch”.

¹³⁰ Bärara est présentée comme telle dans la lettre au patriarche d’Alexandrie rédigée par deux métropolitains contemporains de Zär’ä Ya’eqob, Gäbrä’el et Mika’el arrivés en Éthiopie en 1438, GETACHEW HAILE, “The Letter of the Archbishops Mika’el et Gabre’el Concerning the Observance of Saturday”, *JSS*, vol. 26, (1981), p. 73-78. C’est également ce que précise l’un des itinéraires pris en note par A. Zorzi, recueilli probablement auprès d’un moine italien revenant d’Éthiopie dans les années 1470. Il s’agirait vraisemblablement d’un calque de la mappemonde de Fra Mauro. O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 111 et 121. Voir également O.G.S. CRAWFORD, “Some Medieval Ideas about the Nile”, *GJ*, vol. 114, (1949), p. 6-29. Bärara fut l’un des premiers sites chrétiens touchés par le *ḡihād* de l’imam Aḥmad vers 1531. Cette localité est également décrite dans ce texte comme un camp royal. R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 217, 221, 229, 245, 251, 256, 278.

¹³¹ « La réputation de l’*amba Gešén*, la “montagne des rois” (*amba negest*) ; tient sa vocation exceptionnelle : le lignage royal, et en particulier les membres susceptibles de régner, fils, frères, oncles du roi, étaient retenus sur cette montagne, qu’ils ne pouvaient pas quitter ». M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 24 et note 19.

¹³² Mentionnons notamment O.G.S. Crawford qui situe Bärara à l’est de Däbrä Zeyt soit au sud est de l’actuelle capitale éthiopienne Addis Abäba. O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 85-86.

¹³³ H., BRETERNITZ, R., PANKHURST, “Bärara, the Royal City of 15th and Early 16th Century”, *AE*, vol. 24, (2009), p. 211.

de la mappemonde de Fra Mauro, est indiqué plus à l'ouest, près de la rivière Mugär. D'autre part, les données du *Futūh al-Ḥabaša* proposent également une autre localisation du Wäräb proche de celle de la *tabula moderna*.

Vers 1531, basées dans le Däwaro qui subit les premières campagnes militaires de l'imam, les troupes musulmanes s'arrêtèrent près du mont Zəkwala, où elles laissèrent une partie de leur butin¹³⁴. De là, elles se rendirent dans le Fäṭägar « et campèrent sur le fleuve de Doukham [Dukam] [...] »¹³⁵. À ce moment précis du *ḡihād*, les troupes musulmanes sont séparées des troupes chrétiennes par l'Awaš : les premières étaient à l'est du fleuve dans le Fäṭägar, tandis que les secondes se trouvaient sur ses rives ouest, dans le Wäg, à Geberge¹³⁶. Les musulmans, après la décrue du fleuve, traversèrent l'Awaš et se retrouvèrent dans le Wäg où ils incendièrent Geberge¹³⁷. Menacé, car toujours dans le Wäg, le roi Ləbnä Dəngəl décida de se rendre dans le Wäräb¹³⁸ et de là, de fuir dans le Damot :

« Quant au roi d'Abyssinie, lorsque les musulmans eurent passé l'Awaš, qu'ils furent arrivés à Gebergé, qu'ils incendièrent sa demeure et qu'il vit le feu, ses patrices lui dirent : 'Voici que les musulmans ont passé l'Awaš et brûlé ta maison à Gebergé'. Alors il ressentit de la crainte et de l'effroi, partit du pays de Ouarabba [Wäräb] et arriva dans celui de Nazaradjah, du côté du Damot, et s'y arrêta »¹³⁹.

Nous pouvons voir dans le toponyme « Ouarabba » une déformation de celui de « Wäräb ». Selon 'Arab faqīh, le Wäräb se trouvait à l'ouest de l'Awaš. Il fallait en effet traverser cette rivière afin d'atteindre le Wäg puis le Wäräb. Si nous comparons les informations du frère Zorgi à celles d'Arab faqīh, le Wäräb se serait trouvé sur les deux rives de l'Awaš. Pourtant, l'absence de mention du Wäräb, dans le passage consacré par 'Arab faqīh au pillage de Bärara, nous permet d'émettre des doutes quant à cette hypothèse. En effet, ce texte regorge d'informations très précises sur la localisation des différentes exactions menées par les troupes de l'imam. Il est alors troublant de ne pas y voir Bärara associé au

¹³⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 212-214 ; « Ensuite on se mit en route et on entra à El Marzir, qui fait partie du pays d'El Maya, au pied de la montagne de Zeqālah » p. 213.

¹³⁵ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 214.

¹³⁶ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 211-212 : « il [Ləbnä Dəngəl] était alors dans un endroit appelé Gebergé, dans la terre de Ouadj ».

¹³⁷ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 221.

¹³⁸ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 216 : « Quant au roi d'Abyssinie Ouanāg Sagad et son armée, ils restèrent en amont de l'Aouach jusqu'au coucher du soleil, puis ils se dirent : nous n'avons pas de chemin pour arriver aux Musulmans, ni ceux-ci pour arriver à nous ; allons dans le pays de Ouarabba, nous nous y établirons ».

¹³⁹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 221.

Wäräb si cette ville s'y trouvait effectivement. Il me semble dès lors qu'il faille situer le Wäräb à l'ouest de l'Awaš, en accord avec son emplacement sur la *tabula moderna*. À ce niveau, le Wäräb était limitrophe du Wäg.

- *Le Wäräb à l'ouest du Wäg*

Il est difficile de savoir si le Wäräb confinait directement à l'Awaš. Au sujet de la situation géographique de ce territoire, nous sommes en grande partie tributaires des informations fournies par le *Futūh al-Ḥabaša*. Or, l'arrivée dans le Wäräb se fit par le Wäg et non par l'Awaš. Par contre, nous pouvons dessiner une des frontières du Wäräb, celle qu'elle partageait avec le Wäg. Le *Futūh al-Ḥabaša* est très clair à ce sujet, le Wäräb était frontalier de ce territoire :

« Pour les musulmans, ils restèrent deux jours dans le pays du froid, puis partirent et entrèrent dans le pays du Ouarabba [Wäräb], du côté du Ouadj [Wäg], près de Gabargé [...] »¹⁴⁰.

Précisons la situation géographique du Wäg afin de donner une vue d'ensemble de celle du Wäräb, vassal du royaume du Damot. Le Wäg fut très vraisemblablement un des petits États musulmans dans la sujétion de l'Ifat. Ce dernier n'est pas cité par al-'Umarī¹⁴¹. Toutefois, son histoire et sa localisation nous permettent de proposer cette hypothèse. Entre le XIV^e et le XVI^e siècle, cette entité est citée dans différents textes évoquant ses interactions avec le royaume chrétien et les sultanats musulmans. Elle fut tour à tour sous domination musulmane puis chrétienne. L'*Histoire des guerres d'Amdä Šəyon*, raconte comment Amdä Šəyon, lors des diverses expéditions menées contre l'Ifat et les autres États musulmans environnants, combattit le dirigeant musulman du Wäg, un certain Zebdar, et y nomma un dignitaire chrétien portant le titre de *mäsfen*¹⁴². Il s'agit du récit des premières interactions militaires entre le Wäg et le pouvoir chrétien. Il indique clairement que le Wäg était un état musulman au début du XIV^e siècle.

La chronique de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) mentionne également le Wäg. Les règnes de Zär'ä Ya'eqob et de son fils Bä'ädä Maryam (1468-1478) ont été marqués par la rédaction des premières « chroniques » de l'histoire du royaume chrétien. Ces textes d'auteurs anonymes ont été édités et traduits par J. Perruchon en 1893, et ont depuis fait l'objet d'études approfondies, notamment de la part de M. Kropp et de M-L. Derat. M. Kropp a montré que ce

¹⁴⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 242.

¹⁴¹ Voir plus avant.

¹⁴² J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1889, p. 118-119.

que J. Perruchon avait présenté et publié comme la chronique de Zär'ä Ya'eqob était en réalité l'amalgame de deux textes historiques relatifs à ce règne¹⁴³. Il s'agit de deux textes rédigés après la mort du souverain, dont l'un est la réécriture du premier, contenant de véritables éléments critiques à l'égard d'un roi jugé trop autoritaire¹⁴⁴. Les deux textes, manifestement, ont été réunis dès le règne du petit fils de Zär'ä Ya'eqob, Ləbnä Dəngəl¹⁴⁵, dont le nom est invoqué dans les deux textes consultés par J. Perruchon. Dans la seconde moitié du xv^e siècle, à l'époque de Zär'ä Ya'eqob et de Bā'ədä Maryam, le Wäğ est toujours sous domination chrétienne. Son gouverneur portait le titre d'*hegano* puis de *qaş* sous Bā'ədä Maryam¹⁴⁶.

Nous pouvons déduire de l'histoire de ce territoire qu'il se trouvait à proximité des États musulmans identifiés et situés dans les escarpements sud des hauts plateaux centraux, tels que le Fätägar¹⁴⁷. Le Fätägar fut touché par le *ğihād* à partir 1531, l'imam Aḥmad y mena

¹⁴³ M. KROPP, « La réédition des chroniques », (1983-1984), p. 58-59.

¹⁴⁴ M.-L. DERAT, « Censure et réécriture », à paraître, p. 5.

¹⁴⁵ M.-L. DERAT, « Censure et réécriture », à paraître, p. 3.

¹⁴⁶ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 15, 112.

¹⁴⁷ Voir plus avant les États musulmans selon Al-'Umarī. Tout comme le Wäğ, le Fätägar subit une alternance d'autorité. Ce territoire est également cité parmi ceux conquis par Amdä Şəyon dans l'*Histoire des guerres d'Amda Syon*. Le souverain chrétien y aurait nommé un *mäsfen* (J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1889, p. 118-119.). C'est dans le Fätägar, à Təlq que Zär'ä Ya'eqob serait né et qu'il commandita la construction d'églises entre 1445 et 1449 après sa victoire sur le sultan de l'Adal, Aḥmad Badlay (J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 67 : « Notre roi Zär'ä Ya'eqob s'en retourna ensuite plein de joie et d'allégresse et arriva dans la province de Fätägar, au lieu nommé Təlq, où il était né et près duquel il demeura et entreprit d'élever un temps à Mika'el. Son père Dawit avait aussi fait de nombreuses plantations nommées Yalabāshā à l'endroit où il avait résidé ; là aussi il bâtit un grand temple qu'il appela Martula Mika'el et un autre au dessous qu'il nomma Asada Mika'el »). Bā'ədä Maryam de même y séjourna après la répression d'une révolte dans l'Adal. Il nomma à sa tête un *asgua* (J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 112). Ces événements situent le Fätägar à proximité du territoire musulman de l'Adal. Suite aux guerres ayant opposé le sultan Şa'ad ad-dīn et le royaume chrétien au début du xv^e siècle, le pouvoir s'installa dans une zone plus à l'est, dans l'« Adal », dans l'actuel East-Harargue. Ce déplacement du centre du pouvoir a probablement eu lieu sous le règne du fils de Şa'ad ad-dīn, Şabr ad-dīn, qui régna, selon l'*Histoire de la dynastie des Walaşma* entre l'année 817 et l'année 825, soit entre 1415 et 1421-22. La ville de Dakar en aurait été la capitale au moins jusqu'en 1520. Elle est citée par al-Maqrīzī dans son *Kitāb al-Ilmām*, donc avant 1438: "Sultan Badlay had his capital at Dakar", (AL-MAQRIZI, *The Book*, 1955, p. 29). De même, l'*Histoire d'Eskender*, publiée par J. Perruchon à partir du manuscrit 29 de la bibliothèque Bodleienne d'Oxford et du manuscrit éthiopien 143 de la bibliothèque nationale de France, et qui semble avoir été rédigé sous le règne de Ləbnä Dəngəl, parle de Dakar comme ville principale du pays d'Adal [J. PERRUCHON, « Histoire d'Eskender, Amda Şəyon II et Na'od », *JA*, ser. 9, 3, (1894), p. 319, 357]. Enfin, le *Futūḥ al-Ḥabaşa* indique lui-aussi que la capitale des sultans était la ville de Dakar, au moins jusqu'au règne du sultan Muḥammad (r. 893-92? / 1488-15??) (R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 166). Il semble cependant que le toponyme Adal ne revête pas la même signification dans les sources chrétiennes et musulmanes. Dans les sources chrétiennes et par extension dans les textes européens, à partir du début du xv^e siècle l'Adal désigne le pays des musulmans et correspond vraisemblablement à l'arrière pays de Zeyla. A l'inverse, dans les sources musulmanes, Adal n'est jamais employé pour désigner leur territoire. Ce dernier porte le nom de « Bar Şa'ad ad-dīn » (R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1882). L'Adal en est un district. Le Bar Şa'ad ad-dīn désigne une vaste région englobant l'Adal mais aussi de nombreux autres petits territoires musulmans indépendants localisés le long de la route commerciale reliant le port de Zeyla au massif montagneux du Čerčer. À ce sujet voir A. Chekroun qui propose et développe cette hypothèse dans sa thèse de doctorat, A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaşa*, novembre 2013.

plusieurs assauts¹⁴⁸. Les trajets des troupes musulmanes indiquent que le Fäṭāgar se trouvait à l'est de l'Awaš, sur les rives de la rivière Dukam, au nord du mont Zəkwala. L'Awaš séparait le Fäṭāgar du Wäḡ puisque c'est en traversant cette rivière que les troupes musulmanes passèrent de ce premier territoire au second. De fait, l'Awaš devait être la principale frontière est du Wäḡ. Elle le séparait aussi bien du Fäṭāgar que d'autres sites localisables à l'est de cette rivière tels que le mont Zəkwala ou Bärara. Le mont Zəkwala était situé à peu de distance du Wäḡ comme l'indiquent les passages suivants du *Futūh al-Ḥabaša*. C'est près du mont Zəkwala que vivait une population de pasteurs¹⁴⁹, les Maya, rencontrée par les musulmans avant qu'ils ne traversèrent l'Awaš pour se rendre dans le Wäḡ : « Ensuite on [les troupes musulmanes] se mit en route et on entra à El Marzir, qui fait partie du pays d'El Maya, au pied de la montagne de Zeqālah »¹⁵⁰. Plus tard les troupes chrétiennes tentèrent de prendre les musulmans à revers et pour cela elles se positionnèrent dans le Wäḡ non loin des Maya : « Il arriva dans le pays de Ouadj [Wäḡ] où il s'établit au dessus d'El Maya, derrière les Musulmans »¹⁵¹.

Bärara se trouvait également non loin du Wäḡ. Le Wäḡ était le territoire d'origine d'un saint moine éthiopien contemporain de Zär'ä Ya'eqob, Märḥa Krəstos¹⁵². Märḥa Krəstos, fils de Ba Hayla Krəstos et de Barbe fut le neuvième abbé de Däbrä Libanos en charge de 1463 à 1497¹⁵³. Ses Actes furent rédigés au sein de sa communauté pendant l'abbatiate de son successeur Petros en charge de 1497 à 1524¹⁵⁴. Il y est précisé que le saint encore novice fut élevé à la prêtrise par le métropolite Gäbrə'el :

« Alors le père et la mère de ce prêtre, le bienheureux Bähäylä Krestos et la bienheureuse Barbe, reçurent les vêtements monastiques de la main de notre père Endreyas, parce que la ville de Enarāqan était voisine de la ville de Bärara »¹⁵⁵.

¹⁴⁸ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 46.

¹⁴⁹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 212 : « Les El-Maya n'ont avec eux que des bœufs ; la route de leur contrée est étroite ; il y a des fourrés d'arbres ; si vous leur prenez leurs bœufs, ils causeront du mal aux Musulmans, car ils sont armés de lances et ont des flèches empoisonnées ; ne leur prenez pas de bœufs ».

¹⁵⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 213.

¹⁵¹ U. BRAUKÄMPER, *Islamic History*, 2004, p.45 et note 178 ; R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 234.

¹⁵² Au sujet des parents de Märḥa Krəstos : « Il y eut un homme dans la ville appelée Enāraqan, de la province de Wäḡ dont le nom était Ba Hayla Krəstos, et le nom de sa femme – Barbe ». S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, p. 3.

¹⁵³ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, p. VI.

¹⁵⁴ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, p. XVI. Sur la date du décès de Petros voir L. RICCI, "Le vite di Enbaqom", *RSE*, vol. 4, n° 23, (1968), p. 115.

¹⁵⁵ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, p. 33.

Depuis le Wäg, le mont Zəkwalā et Bārara, situés vraisemblablement au nord du mont, étaient tous deux accessibles une fois l'Awaš franchi. Bien que nous ne connaissions l'étendue de ce territoire à l'époque médiévale, il est probable que sur sa frange est l'Awaš constituait une bonne partie pour ne pas dire l'intégralité de sa frontière. Le Wäg médiéval se serait donc trouvé dans les plaines au sud et au sud ouest de l'Awaš. Y étaient probablement situés les lacs Zway et Langano.

Le Wārāb, en tant que territoire frontalier du Wäg, doit alors être localisé à l'ouest du Wäg, peut être non loin de la rivière Mugār comme l'indique la *tabula moderna*. C'est dans cette direction que se rendirent ensuite les troupes chrétiennes et musulmanes dont l'objectif était d'atteindre le Damot.

- *Du Wārāb au Damot*

Pourchassé par les troupes musulmanes dans le Wäg, Ləbnā Dəngəl décida de se rendre dans le Damot. Pour se faire, il passa d'abord par le Wārāb. 'Arab faqīh insiste sur cet itinéraire. Il indique dans un premier temps, qu'il s'agissait de la direction prise par Ləbnā Dəngəl : « Alors il ressentit de la crainte et de l'effroi, partit du pays de Ouarabba [Wārāb] et arriva dans celui de Nazaradjah, du côté du Damot, et s'y arrêta »¹⁵⁶. Puis, il confirme ce parcours en mettant en avant les craintes des musulmans à ce sujet :

« Le pays du Damot est loin ; personne de nous n'en connaît la route ; nous n'avons pas de guide ; de même pour le pays de Ouarabba [...] »¹⁵⁷.

D'après ces indications le Wārāb aurait été frontalier du Damot. Sur la *tabula moderna*, Wārāb et Damot sont tous deux situés à l'ouest de l'Awaš, au sud de l'Abbay. Ils y figurent séparés par la rivière Mugār. À l'ouest du Wārāb se trouvait donc le Damot.

- *Le Damot, entre le Wārāb et l'Ānnarya*

Tout comme sur la *tabula moderna*, les trajets du saint moine Tāklā Haymanot indiquent que le Damot se trouvait à l'ouest du Mugār. Ce dernier traversa effectivement cette rivière avant d'atteindre le Damot¹⁵⁸. La carte de M. de Almeida situe aussi le Damot au sud de l'Abbay et à l'ouest de la rivière Mugār. Cette localisation du Damot, par rapport à

¹⁵⁶ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 221.

¹⁵⁷ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 231.

¹⁵⁸ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, vol. 1, p. 194.

l'Abbay et aux autres cours d'eau situés au sud de cette rivière, revient de façon récurrente dans plusieurs sources écrites, produites à l'époque médiévale. Ce qui nous amène à penser que le Damot était entouré par un réseau hydrographique.

La version dite de Däbrä Asbo du *gädla* Täklä Haymanot réalisée en 1424-1425 désigne le souverain du royaume du Damot par deux noms : *motälämi* dont nous avons étudié précédemment la signification et « Abbay »¹⁵⁹. Cette appellation du roi du Damot sous entend très probablement un lien avec la situation géographique de son territoire. L'Abbay est également mentionné par le chapelain portugais F. Alvares dans sa description du Damot :

« Ils disent qu'à la fin de ces royaumes du Damot et du Gurage, vers le sud se trouve le royaume des Amazones [...]. Ils disent qu'une importante rivière trouve sa source dans le royaume du Damot, opposée au Nil, car chacune part dans une direction différente, le Nil vers l'Egypte, et pour la seconde, personne de ce pays ne connaît sa direction, on suppose seulement qu'elle va en direction de Manicongo »¹⁶⁰.

L'identification du cours d'eau traversant le Damot avec le Manicongo poussa G. Gastaldi, cartographe du récit de F. Alvares, à situer le Damot près du Congo. La connaissance du réseau hydrographique éthiopien permet de suggérer des identifications plus probantes de la rivière mentionnée par F. Alvares. C.F. Beckingham et G.W.B. Huntingford, éditeurs et traducteurs du récit d'Alvares, proposaient de voir dans ce cours d'eau, une référence à la rivière Gibe¹⁶¹. Le Gibe est l'autre nom de la rivière Omo. Elle se divise en trois branches circulant à l'ouest du Šäwa actuel, dans le Wälläga et le Käffa. Elle est parallèle aux rivières Didessa et Angur situées plus à l'ouest. C'est précisément dans cette zone que M. de Almeida situait le Damot au début du XVII^e siècle.

C'est également dans cette direction que résidaient probablement les populations Gurage mentionnées par F. Alvares, situées par le chapelain au sud du Damot. Un des itinéraires, recueillis par A. Zorzi, celui du frère Thomas de Ganget qu'il rencontra le 7 avril 1523 à Venise, mentionne une rivière courant dans plusieurs de ces territoires dont le Damot et le Gurage :

¹⁵⁹ J. DUCHESNE-FOURNET, *Mission en Éthiopie*, 1909, p. 379 : « L'Abbaï fut saisi de crainte et ne sut que répondre ».

¹⁶⁰ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455-56-57.

¹⁶¹ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 457.

« [Ubi] prend sa source à la latitude 50° dans la grande province de Adia [Hadya], et court vers le nord dans les provinces de Teso et de Voge [Wäg], à travers Gorage [Gurage], et donc entre la province de Damot et de Naria [Ānnarya] à travers la province de Conce [Conč], il atteint la province de Gange [Gänz] et entre dans l’océan par l’est par plusieurs bouches dans la ville de Quilooa, capturée par les Portugais »¹⁶².

La localisation des populations Gurage à cette époque n’est pas chose facile, comme le souligne l’anthropologue allemand U. Braukämper¹⁶³. Nous n’avons aucune trace de l’existence d’un territoire portant ce nom. Le terme « Gurage » semble principalement faire référence à un groupe de populations de langue Gurage. D’après F. Alvares, elles auraient été installées au sud-ouest du Damot, au-delà du Gänz et de Gämu, ce qui les situerait dans le bassin supérieur du Gibe¹⁶⁴. C’est également ce que semblent indiquer les informations du frère Thomas. La rivière Ubi correspond peut être à la rivière Wabi Šäbälle, une des principales rivières de la Corne de l’Afrique courant de la Somalie aux plaines du sud de l’Awaš¹⁶⁵. Enfin, au début du XVII^e siècle, M. de Almeida localise les populations Gurage au sud ouest du Damot. Aujourd’hui, les populations de langue Gurage et le territoire contemporain du même nom se trouvent toujours dans cette zone.

Les rivières Gibe, Didessa et Angur apparaissent comme l’environnement hydrographique de l’Ānnarya. C’est en effet dans cet espace, au sud du Damot, que M. de Almeida situait l’Ānnarya, sur sa carte de l’Éthiopie, au début du XVII^e siècle ; tandis que plusieurs de nos textes indiquent une proximité entre le Damot et l’Ānnarya. Täklä Haymanot évangélisa l’Ānnarya avant d’être arrêté par les troupes de *motälämi* qui le conduisirent dans le Damot¹⁶⁶. L’itinéraire du frère Thomas de Ganget place l’Ānnarya au sud du Damot: « La

¹⁶² O.G.S., CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 185: “[...] [Ubi] rising on longitude 50° in the great province of Adia, and running northwards through the provinces of Teso and Voge and through Gorage, and so between the province of Damot and Naria through the province of Conce, it reaches the province of Gange and enters the Ocean on the east by several mouths at the city of Quilooa, captured by the Portuguese”.

¹⁶³ U. BRAUKÄMPER, *Islamic History*, 2004, p. 50. Dans son article sur les langues Gurage, G. Goldenberg, place ce territoire à l’ouest du lac Zway, au sud de la rivière Wabi à l’est de la rivière Omo. Toutefois, pour établir cette carte, il se base sur des données linguistiques et surtout sur la localisation actuelle du Gurage. G. GOLDENBERG, “Gurage languages”, *EAE*, vol. 2, (2005), p. 927.

¹⁶⁴ C.F BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 454-56. U. Braukämper localise le Gänz à proximité du Wäg avec lequel il était voisin. Il reprend les localisations proposées par M. de Almeida et Taddesse Tamrat. Le premier situe le Gänz à l’est du Damot, au nord du Gurage et du Hadiyya et à l’ouest du Wäg. Le second entre les sources des rivières Gudru, Awaš et Gibe. Soit dans l’actuelle région du Wälaytta, au sud de l’Arsi. Quant au Gamo, U. Braukämper, le situe dans l’actuelle province de Gamo Gofa. Voir U. BRAUKÄMPER, *Islamic History*, 2004, p.47-55.

¹⁶⁵ A. GASCON, “Wabi Šäbälle”, *EAE*, vol. 4, (2010), pp. 1064-1066.

¹⁶⁶ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, vol. 1, 1906, p. 101.

province de Narea se trouve à la frontière du Damot vers Bärara et plus à l'est »¹⁶⁷ et indique qu'une rivière, l'Ubi [Wabi Šäbälle ?], circulait entre ces deux territoires. Quelques décennies plus tard, le souverain éthiopien Šärša Dəngəl (1563-159 ?) séjournait dans le Damot lorsqu'il décida d'aller convertir Bādančo chef de l'Ānnarya¹⁶⁸.

D'après ces différentes indications, à l'époque médiévale, le Wārāb et le Damot étaient deux territoires limitrophes situés à l'ouest de l'Awaš et au sud de l'Abbay. Le Wārāb était à l'ouest du Wäg et à l'est du Damot. Le Damot se trouvait au nord du bassin hydrographique du Gibe, dont il incorporait probablement certains des cours d'eau. Au sud, le Damot était frontalier de l'Ānnarya, lui même situé dans le bassin supérieur du Gibe.

- Du Damot au Wäg

Une autre frontière du Damot peut être définie. Il s'agit de sa frontière sud-est. Dans cette direction, il semble que le Damot confinait au Wäg. C'est ce qu'indiquent clairement les itinéraires des troupes chrétiennes et musulmanes pendant le *ġihād* de l'imam Aḥmad. Après une bataille dans le Damot, à « Dakhoundour », Ləbnä Dəngəl manda l'un de ses dignitaires, Wäsān Sägād, de prendre les musulmans à revers¹⁶⁹. Pour se faire, le chef militaire chrétien fit machine arrière et se rendit dans le Wäg directement depuis le Damot¹⁷⁰. Le frère Thomas, informateur d'A. Zorzi, indique lui aussi la proximité entre le Damot et le Wäg :

« [...] au-delà de cette province [le Damot], bordant l'océan, vers le sud, se trouve la province de Vogue [Wäg] qui est dirigée par des reines et non des rois [...] »¹⁷¹.

F. Alvares quant à lui, évoque également un territoire dirigé par des femmes au sud du Damot, le « royaume des Amazones »¹⁷². Il s'agissait très probablement du Wäg. Le chapelain portugais, nous l'avons précisé plus avant, ne se rendit jamais dans ces territoires du sud de l'Éthiopie. Il avait donc probablement eu ouïe dire d'une tradition sur la présence d'un gouvernement féminin dans cette zone¹⁷³. Ne connaissant pas le nom du territoire en question,

¹⁶⁷ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian itineraries*, 1958, p. 177.

¹⁶⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis Sarsa Dengel (Malak Sagad)*, Louvain, 1907, (CSCO, Scriptorum Aethiopicum, t. 3), p. 136.

¹⁶⁹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 234.

¹⁷⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 234.

¹⁷¹ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 149: "[...] beyond this province, bordering on the ocean, towards the south, there is the province of Vogue which is subject to queens and not kings [...]".

¹⁷² C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455-56-57.

¹⁷³ Historiens et anthropologues de l'Éthiopie ont tenté de donner une signification historique à cette tradition. Toutes sont peu convaincantes. E. Cerulli, associe cette dynastie féminine à la reine Badit, fille de Maya, morte en 1063 et citée dans la *Chronique du sultanat du Šäwa*. Il rapproche ensuite ces dirigeantes d'une coutume des

il se contenta de donner des indications sur sa localisation et de reprendre à son compte l'imaginaire entourant cette zone.

Le Damot se trouvait donc au nord-ouest du Wäğ, avec lequel il partageait une frontière. C'est ainsi que ces deux régions sont représentées sur la carte de M. de Almeida au début du XVII^e siècle. Le jésuite portugais place, entre ces deux territoires, plusieurs autres entités géographiques plus ou moins grandes, dont certaines rappellent le parcours du fleuve Ubi [Wabi Šäbälle ?] décrit par le frère Thomas. C'est notamment le cas du Adia [Hadya]. Le Hadya était au même titre que le Wäğ et le Fäṭägar, un des États musulmans dans la sujétion de l'Ifat. Il est cité en ce sens par al-'Umarī parmi les sept royaumes musulmans au XIV^e siècle¹⁷⁴. Il se trouvait vraisemblablement dans le voisinage du Wäğ, au sud de l'Awaš, non loin du lac Zway mais probablement pas autant à l'ouest que le propose M. de Almeida au XVII^e siècle. Plus vraisemblablement, nous faut-il suivre la description du cours du fleuve Ubi [Wabi Šäbälle ?] par le frère Thomas pour situer le Hadya. Ce dernier semble suivre une direction est-ouest. Le Hadya étant cité en premier, il était peut être à l'est du Wäğ et non à l'ouest.

Enfin, il reste à situer l'Āndägäbtän, territoire voisin du Wārāb et soumis au royaume du Damot au XIII^e siècle. Ce dernier est absent des représentations cartographiques de l'Éthiopie médiévale ainsi que des itinéraires de pèlerins éthiopiens, alors qu'il est régulièrement mentionné dans les textes hagiographiques et les chroniques royales. De ces différentes sources, nous pouvons déduire une localisation de l'Āndägäbtän, au sud de l'Abbāy, directement à l'est du Damot.

- *L'Āndägäbtän, là où l'Awaš trouvait sa source*

Le premier texte qui suggère la proximité géographique entre l'Āndägäbtän et le Damot est un autre récit hagiographique du XV^e siècle : la Vie de Mäba'a Šəyon. Ses Actes furent traduits et édités en 1898 par E.A.W. Budge à partir d'un manuscrit du XVII^e siècle

populations Sidama qui selon lui occupait une large partie des territoires au sud du Šäwa à une époque reculée [E. CERULLI, "Il sultano", (1941), p. 21 et E. CERULLI, "L'Africa Orientale in carte arabe dei secoli XII e XIII", RSE, vol. 3, (1943), p. 272]. Pour O.G.S. Crawford, éditeur et traducteur des itinéraires recueillis par A. Zorzi, il ne fait aucun doute que le frère Thomas parlait ici de la dynastie du sultanat du Šäwa (O.G.S., CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 82). Reprenant ces diverses hypothèses, L'anthropologue allemand U. Braukämper associait l'histoire de la fille de Maya à un groupe de population appelé Maya (al-Maya ou Maye) dont il a été question plus avant dans notre démonstration. Cela lui permettait de faire correspondre la localisation des Maya avec l'emplacement du Wäğ (U. BRAUKÄMPER, *Islamic History*, 2004, p.45). Toutes ces hypothèses reposent sur une interprétation de la *Chronique du sultanat du Šäwa*. Or, rien n'indique que ce sultanat musulman gouverné, pour un temps seulement, par des femmes ait un rapport direct avec le Wäğ.

¹⁷⁴ AL-'UMARĪ, *Masālik*, 1927, p. 1.

appartenant à la collection Lady Meux¹⁷⁵. Le contenu de ce *gädl* suggère que les Actes de ce saint furent rédigés au XV^e siècle bien que nous ne connaissions aucun texte de cette période. Mäba'a Šəyon était un contemporain du roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468)¹⁷⁶. Il suivit l'enseignement d'*abba* Abukir dans la maison de Marie (*beta Maryam*) de Däbrä Qəddus Yohannes dans l'Ēndägäbṭän qu'il évangélisa par ailleurs¹⁷⁷. Un passage de son *gädl* précise que le saint, après un séjour dans le Damot où il célébrait la fête de la Croix (*mäsqäl*), revint dans son pays, l'Ēndägäbṭän¹⁷⁸.

Quelques décennies plus tard, les troupes musulmanes traversèrent également l'Ēndägäbṭän au sortir du Damot. En 1531, les troupes de l'imam sont dans le Damot où elles viennent de mener une bataille contre les chrétiens à « Dakhondour » :

« Les musulmans revinrent du côté du Choa par la route du pays de Ouiz ; l'imam envoya un détachement de cavaliers sous la conduite de 'Abd en Näser à Andagabtan [Ēndägäbṭän] dans le Choa auprès duquel jaillit la source de l'Aouâch [Awaš]; il y avait là une église des anciens rois, contenant des richesses et des trésors ; l'imam lui ordonna de la brûler, de s'emparer des richesses et de massacrer les gens ; l'expédition se mit en route »¹⁷⁹.

Ce passage du *Futūh*, selon lequel l'Awaš trouvait sa source dans l'Ēndägäbṭän, nous renseigne sur la situation exacte de ce territoire. En effet, l'Awaš trouve sa source dans un espace situé au sud de l'Abbay compris entre les rivières Mugär à l'est et Gudär à l'ouest¹⁸⁰. L'Ēndägäbṭän était probablement borné par ces deux cours d'eau. Différentes sources montrent qu'à l'est de la rivière Mugär se trouvait un espace homonyme. Le *gädlä* Täklä Haymanot évoque un territoire [*mädr*] du Mugär¹⁸¹ ; Anorewos de Šəgağğa serait né dans le pays [*hägär*] Mugär¹⁸², Märḥa Krəstos, fut nommé à la tête de l'évangélisation du [*mädr*] Mugär par Zär'ä Ya'eqob¹⁸³, enfin, l'itinéraire du frère Thomas tel qu'il fut rapporté à A. Zorzi mentionne « la province du Mogar »¹⁸⁴. À l'est, l'Ēndägäbṭän était donc distinct d'un autre espace, le Mugär, dont il était séparé par une rivière homonyme. À l'ouest, la rivière

¹⁷⁵ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabä Seyôn*, 1898, introduction du traducteur; A. BOUANGA, *Miracles et histoire dans la Vie de Saint Mäba'a Šəyon*, Paris, Université Paris 1, mémoire de Master 2 en Histoire, 2007.

¹⁷⁶ A. BOUANGA, *Miracles et histoire*, 2007.

¹⁷⁷ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabä Seyôn*, 1898, p. 30-31.

¹⁷⁸ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabä Seyôn*, 1898, p. 76-77.

¹⁷⁹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 243-244.

¹⁸⁰ A. GASCON, "Awaš", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 400-401.

¹⁸¹ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, vol. 1, 1906, p. 21.

¹⁸² C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 57.

¹⁸³ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, traduction p. 45 ; texte p. 49 : « *bamädra Mugär* ».

¹⁸⁴ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 183.

Gudär séparait probablement le Damot de l'Ēndägäbtän. Le « Ouiz » évoqué par 'Arab faqīh correspond très probablement à un toponyme représenté sur la mappemonde de Fra Mauro : « Vuiçie ». Ce dernier est situé au nord-ouest de l'Awaš dans un espace que nous pouvons situer au sud de l'Ēndägäbtän.

La situation de l'Ēndägäbtän, aux sources de l'Awaš, nous permet d'ajuster celle du Wäreb. Il semble en effet que nous puissions situer le Wäreb directement au sud de l'Ēndägäbtän, au nord-ouest du Wăğ, aux abords de la rivière Mugär conformément aux indications développées précédemment. Par conséquent, bien que peu précise, la *tabula moderna* figurait le Wäreb au bon emplacement.

Seul le toponyme Tzebié n'a pu être identifié. Cependant la mappemonde de Fra Mauro indique un cours d'eau pouvant être identifié à ce vassal de *motälämi*. À l'ouest de l'Awaš et de Ouiz [Vuiçie] est indiqué le fleuve Xebe. Ce fleuve ne peut être identifié. Nous ne connaissons aucun cours d'eau de ce nom, tandis que sa direction et son emplacement ne correspondent à aucun fleuve du sud de l'Abbay. Il est possible que Fra Mauro ait mal interprété certaines de ses informations et qu'il ait fait figurer « Xebe » comme un fleuve et non comme un territoire. Cette hypothèse permettrait de localiser le quatrième territoire soumis au *motälämi* dans une zone proche du Damot.

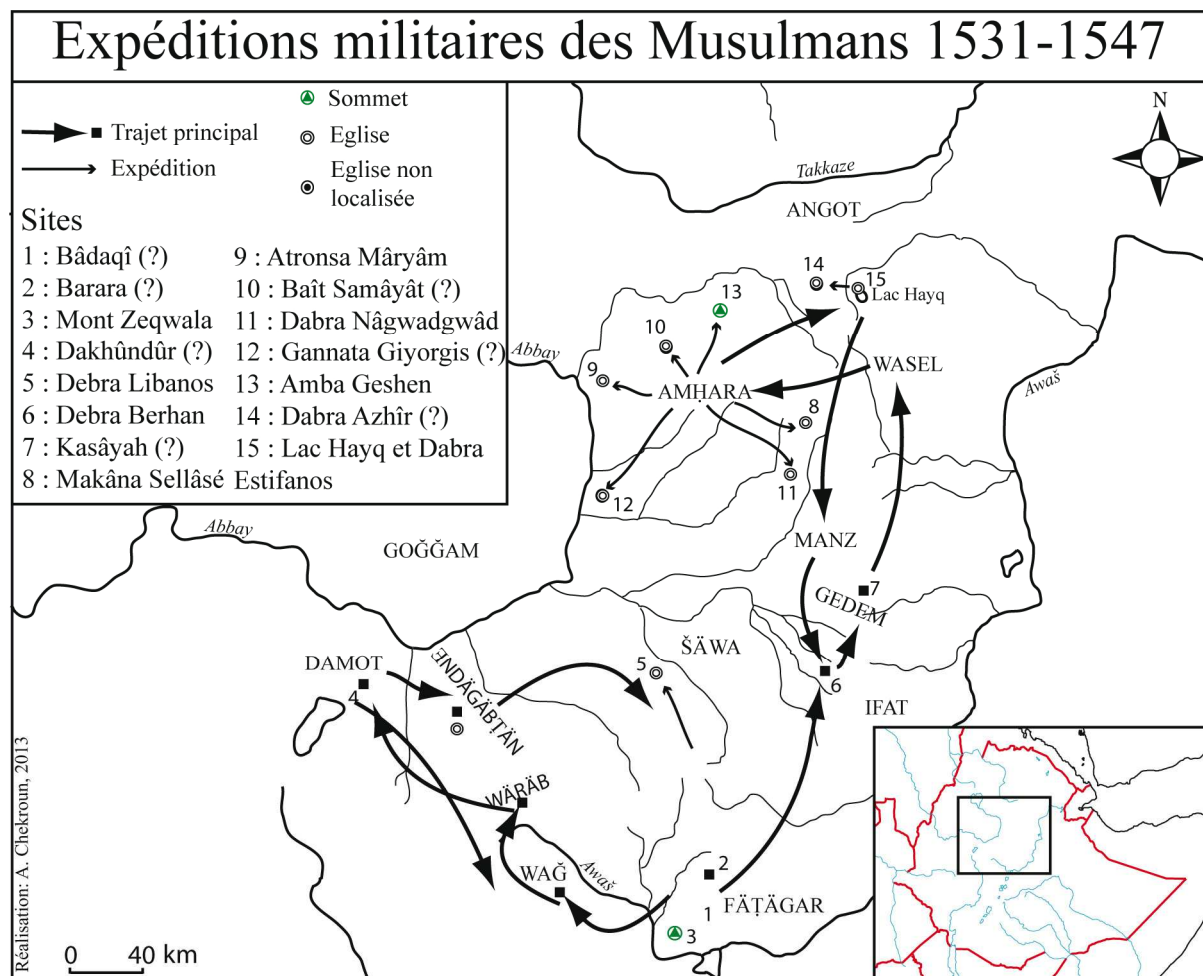


Figure 7 : « Les trajets des troupes de l'imam Aḥmad (1531-1547) »

Les territoires, présentés comme directement soumis à l'autorité du *motälämi* au XIII^e siècle, étaient donc tous frontaliers du Damot aux XV^e et XVI^e siècles. L'Ēndägbätän se trouvait directement à l'est du Damot, le Wäreb légèrement au sud-est de celui-ci et l'Ēnnarya au sud-ouest du Damot. Cette zone correspond désormais à la région du Wälläga, à l'ouest du Šäwa et à une partie du Käffa. C'est, me semble-t-il, dans cet espace qu'il nous faut situer le royaume du Damot au haut Moyen-Âge. La sujétion des dirigeants du Wäreb, de l'Ēndägbätän, de l'Ēnnarya et de Xebe, au souverain du royaume du Damot se comprend donc par la localisation de leur territoire. Tous appartenaient à un espace situé à l'ouest des territoires vers lesquels les *motälämi* étendirent leur autorité au XIII^e siècle soit dans la sphère d'influence directe de ces souverains. Le royaume du Damot était composé d'un cœur où les instances politiques du royaume étaient installées et de plusieurs provinces [(Wäreb, l'Ēndägbätän, l'Ēnnarya et Tzebe (i.e Xebe ?)]. Ce domaine royal correspondait probablement au Damot des XV^e et XVI^e siècles autour duquel, au haut Moyen-Âge, se trouvait un maillon de territoires satellites.

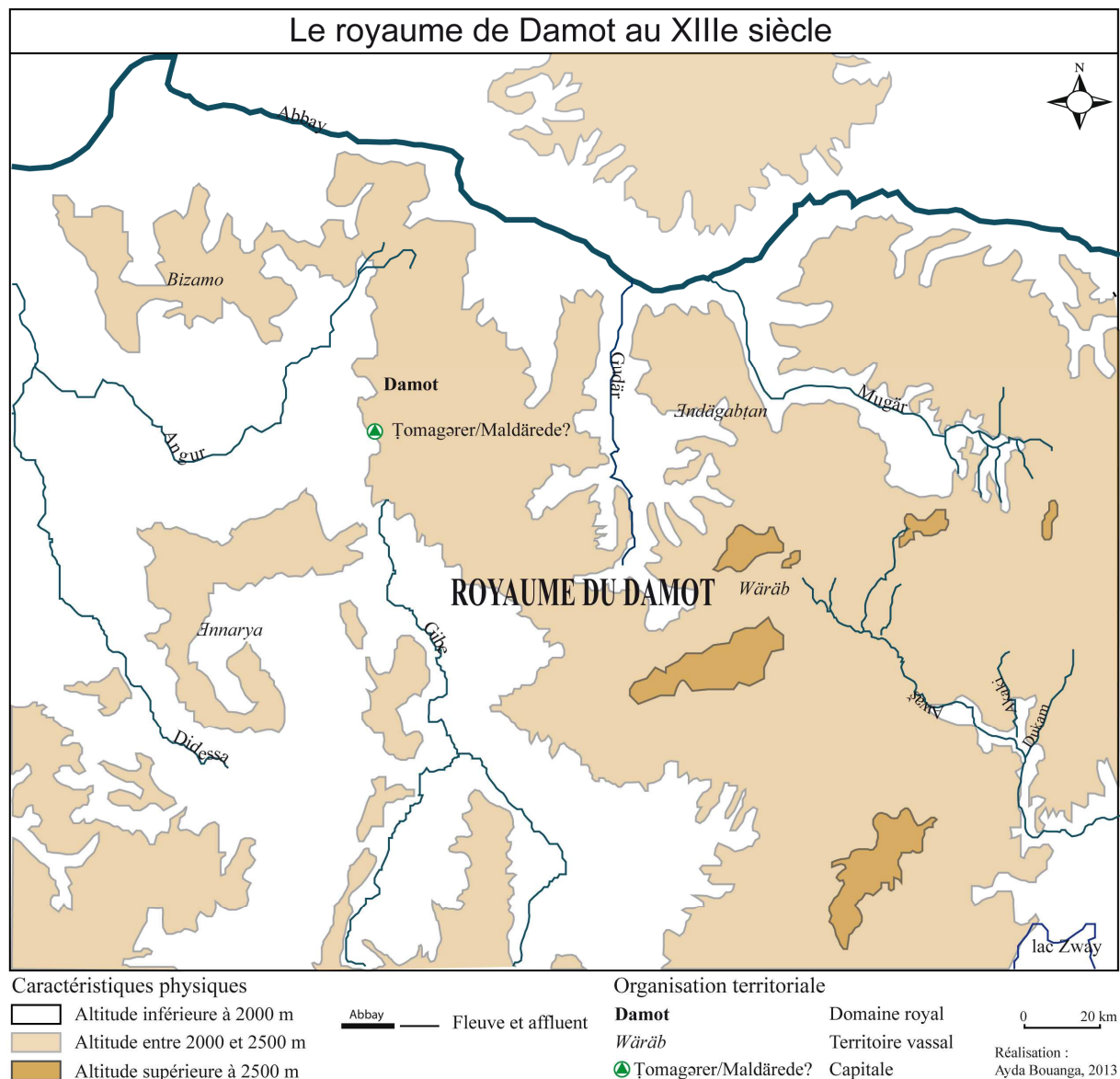


Figure 8 : « Le royaume du Damot au XIII^e siècle »

C. Le royaume du Damot : un centre économique

Importante puissance politique au XIII^e siècle, le royaume du Damot était également une puissance économique. Pour cette période, plusieurs documents attestent de la production et de l'exportation d'or et d'esclaves depuis le Damot et les territoires adjacents vers les États musulmans et les ports de la Mer Rouge. Ces « produits » transitaient par une route commerciale liant le sud de l'Abbay, aux hauts plateaux éthiopiens, et aux ports de la mer Rouge. Or, c'est dans cette direction que le royaume du Damot chercha à étendre son influence, comme si cette poussée vers l'est était liée à une volonté de contrôler des routes commerciales et leurs débouchés.

a. L'or du royaume du Damot

La présence d'or dans ce territoire ainsi que son exportation est une constante dans nos sources. Depuis al-'Umarī au XIV^e siècle jusqu'à J. Bermudes, Portugais ayant séjourné en Éthiopie dans la seconde moitié du XVI^e siècle, le Damot et plusieurs des territoires du sud de l'Abbay sont associés à cette production aurifère. Al-'Umarī (1301-1349) fut le premier à nous faire part de la richesse aurifère de cet espace. Dans le passage de son *Masālik el-abṣār fī mamālik al-amṣār*, qu'il consacre à l'Ifat, l'érudit arabe explique que l'or de l'Ifat provenait du Damot :

« L'or est importé chez eux de Damot et de Siham, qui sont les régions minières de l'Abyssinie ; l'once vaut de 80 à 120 drachmes, selon la qualité de l'or, c'est-à-dire selon la quantité plus ou moins grande de gangue à laquelle il est mélangé. La qualité supérieur d'or est appelé chez eux sanir »¹⁸⁵.

Au début du XVI^e siècle, F. Alvares, montre que la renommée du Damot en ce qui concerne l'or était toujours d'actualité. Le chapelain portugais consacre plusieurs paragraphes de son récit à cette ressource. Il insiste particulièrement sur la renommée de l'or du Damot qui semblait provenir de sa qualité. Le comparant à l'or du Goḡgam, F. Alvares précise : « Ils disent qu'on y trouve beaucoup d'or dans ce royaume également, et qu'il s'agit d'or de moindre qualité »¹⁸⁶. Il explique également comment l'or était récolté :

« Ils disent que quand l'hiver vient ils attendent la pluie et les orages, sans avoir besoin de creuser et de labourer la terre pour qu'elle soit tendre : les eaux lavent la terre et laissent l'or propre à sa surface : et [ils disent] qu'ainsi ils trouvent la plupart de cet or la nuit au clair de lune, parce qu'ils le voient scintiller »¹⁸⁷.

¹⁸⁵ AL-'UMARĪ, *Masālik*, 1927, p. 13.

¹⁸⁶ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 459: « They say that there is much gold in this kingdom also, and that it is inferior gold ».

¹⁸⁷ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 457: "They say that when winter comes they wait for rains and storms, and without necessity they dig and till the earth so that it is soft: and the waters wash the earth and leave the clean gold on top: and that they find most of this gold by night by moonlight, because they see it glitter".

C'était donc par recherche le long des cours d'eau et par le tamisage qu'on trouvait de l'or dans le Damot et non dans des mines¹⁸⁸. Quelques décennies plus tard, pendant le règne de Gälawdewos (1540-1559), un témoin portugais, J. Bermudes, formulait des remarques identiques. J. Bermudes débarqua en Éthiopie pour la première fois en 1520 avec l'expédition de Rodrigo da Lima¹⁸⁹. Il resta auprès de Ləbnä Dəngəl (1508-1540) jusqu'en 1537 ou 1538, date à laquelle il regagna Lisbonne. Selon J. Bermudes, c'est en 1535 que Ləbnä Dəngəl aurait fait appel à lui. Le souverain éthiopien aurait demandé au Portugais d'intervenir auprès du pape et du roi portugais pour obtenir un soutien militaire face aux troupes de l'imam Aḥmad. En contrepartie, le *ncguś* éthiopien aurait nommé J. Bermudes patriarche d'Éthiopie, charge qu'il devait se faire confirmer par le pape. C'est avec ce titre que le Portugais aurait regagné l'Éthiopie en février 1541 lors de l'expédition de Dom Christovão da Gama¹⁹⁰. Mais les choses se compliquèrent pour lui lorsqu'il tenta de convertir Gälawdewos au catholicisme. Ce dernier avait certes utilisé l'aide des Portugais pour gagner la guerre contre les musulmans et récupérer une importante partie de son royaume, mais il ne rendit pas grâce à J. Bermudes. Il fit venir un métropolitain d'Alexandrie et exila le « faux patriarche » portugais¹⁹¹. En ce qui concerne l'or et ses gisements en Éthiopie, J. Bermudes remarquait que :

« Dans toutes ces provinces [du Damot] l'on trouve une grande quantité d'or et de pierre de cristal. Toutes ces contrées sont riches et luxuriantes [...]. »¹⁹².

Du début du XIV^e siècle jusqu'au milieu du XVI^e siècle au moins, le Damot était un producteur d'or. C'était également le cas de plusieurs territoires voisins du Damot. Dans un chant militaire en l'honneur du souverain éthiopien Yəśḥaq (1414-1430), sont précisés les tributs dont les territoires éthiopiens étaient redevables à la couronne. Dans ce chant, la liste des tributaires est organisée par groupes correspondant chacun à un espace géographique et à un type de taxe. Lorsqu'il est question de l'or, nous remarquons que les territoires redevables se trouvaient tous au sud de l'Abbay dans le voisinage direct du Damot :

¹⁸⁸ C'est toujours par ces pratiques que l'or est récolté en Éthiopie aujourd'hui. N. SOBANIA, "Gold", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 833; SOLOMON TADESSE, *Mineral Resources Potential of Ethiopia*, Addis Abāba, Addis Abāba University Press, 2009, p. 37

¹⁸⁹ J. BERMUDES, (S. RODRIGUES DE OLIVEIRA, trad., H. PENNEC, éd.), *Ma géniale imposture. Patriarche du Prêtre Jean*, Anacharsis, 2010, p. 11-13.

¹⁹⁰ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 11-13.

¹⁹¹ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, pp. 143-147.

¹⁹² J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 161.

« Dega’et, qui payait le tribut en or. Wama, qui payait le tribut en or. Zet, qui payait le tribut en or. Ānnarya qui payait le tribut en or. Boša, qui payait le tribut en or »¹⁹³.

Nous pouvons localiser trois de ces toponymes aux abords du Damot : l’Ānnarya se trouvait à l’ouest de la rivière Omo, entre les différentes branches de la rivière Gibe; le Boša était au sud-est de Ġimma, dans l’angle formé par les rivières Omo et Goḡāb¹⁹⁴ et Zet était dans le voisinage de l’Ānnarya, du Damot et de Ġimma¹⁹⁵. Dans la première moitié du xv^e siècle, c’était donc toute la zone située au sud-ouest du Damot qui payait un tribut en or au souverain éthiopien. Ces territoires étaient donc tous producteurs d’or.

Cette localisation des gisements aurifères au sud-ouest de l’Abbay peut être confortée par les données contemporaines sur cette ressource en Éthiopie. Actuellement, on recense des gisements au centre et à l’ouest de l’Érythrée, aux frontières ouest du Goḡgam et du Soudan, au centre et à l’ouest du Wälläga dans les basses terres, à l’ouest du Käffa et dans le centre du Sidamo¹⁹⁶. Le Wälläga correspond à l’emplacement du Damot médiéval, de même que le Käffa est à situer aux abords de l’Ānnarya, du Boša et du Zet médiévaux. Les gisements actuels sont donc probablement les mêmes que ceux signalés par al-‘Umarī, F. Alvares, J. Bermudes et le chant militaires en l’honneur de Yəṣṣāq. Nos informations à ce sujet ne remontent pas avant la première moitié du xiv^e siècle, al-‘Umarī ayant rédigé son texte entre 1342 et 1349. Toutefois, leur pérennité sur toute la période médiévale et au-delà suppose que, déjà au xiii^e siècle, ces territoires étaient des producteurs d’or. On trouvait donc de l’or dans toute une partie du royaume du Damot. Ces territoires n’étaient pas que des producteurs d’or. Al-‘Umarī explique bien qu’ils étaient également des exportateurs puisqu’on trouvait ce produit dans l’Ifat. De là, cet or atteignait probablement la mer Rouge et le golfe d’Aden, Massawa et Zeyla, et puis le Yémen, l’Inde voire la Chine¹⁹⁷. L’autorité des *motälämi* sur les territoires adjacents à leur domaine royal suppose que pour un temps ils contrôlaient également le commerce de leurs ressources. Il est possible que le royaume du Damot fut détenteur d’un monopole sur les productions aurifères des territoires qui lui appartenaient. Il aurait alors été le principal intermédiaire du commerce de l’or dans cette partie de l’Éthiopie, or qu’il exportait jusqu’aux États musulmans de l’Est.

¹⁹³ I. GUIDI, ‘‘La canzoni’’, (1889).

¹⁹⁴ U. BRAUKÄMPER, ‘‘Boša’’, *EAE*, vol. 1, (2003), p. 609-610.

¹⁹⁵ G.W.B. HUNTINGFORD, *The Historical Geography*, 1989, p. 94.

¹⁹⁶ SOLOMON TADESSE, *Mineral Resources*, 2009, p. 37.

¹⁹⁷ R. PANKHURST, *An Introduction*, 1961, p. 380-387.

b. Les esclaves du sud de l'Abbay

Al-'Umarī remarquait au sujet d'un autre État musulman, le Hadya, que les esclaves qui y étaient commercés, provenaient d'un autre espace. L'origine de ces esclaves qui transitaient par le Hadya n'est pas clairement définie par l'érudit arabe. Toutefois, les indices qu'il donne à ce sujet nous redirigent vers le royaume du Damot :

« C'est au pays de Hadya que l'on importe les eunuques provenant du pays des infidèles. Le marchand El Hajj Faraj el Funi m'a raconté que le souverain de Amḥara interdit de castrer les esclaves, considère cet acte comme abominable et tient fermement la main à sa répression. Mais les brigands s'en vont à une ville appelée Wašlu, qui est peuplée d'une population mélangée et sans religion ; et c'est là que l'on castre les esclaves. C'est gens-là seuls dans tout le pays abyssin osent agir ainsi. Quand les marchands ont acheté des esclaves, ils les emmènent donc en faisant un détour vers Wašlu, où on les castre, ce qui en augmente beaucoup la valeur »¹⁹⁸.

Al-'Umarī ne fournit aucune indication supplémentaire sur le Wašlu. Les éditeurs et traducteurs de son ouvrage proposent quelques hypothèses à sujet. L'identification la plus probante, bien que pas totalement satisfaisante, est celle qu'ils établissent avec un toponyme cité dans le *Futūh al-Ḥabaša* que R. Basset, éditeur du texte, avait déjà remarqué. Un territoire nommé « wašalaw/wašlow » est mentionné dans le récit du *ḡihād*. Il est situé à l'extrémité de la province du Gänz¹⁹⁹. Le Gänz que nous avons cité précédemment se trouvait à l'ouest de l'Awaš, au sud de l'Abbay dans le voisinage de l'Ānnarya. Or, plus tardivement c'est dans ce secteur que plusieurs témoins notèrent que des populations étaient razzées pour être asservies.

Les descriptions les plus prolixes sur le commerce des esclaves en Éthiopie à l'époque médiévale se trouvent dans le récit de voyage de F. Alvares. Deux territoires apparaissent comme des pourvoyeurs de travailleurs serviles, le Damot ainsi qu'un espace plus ou moins localisé par le jésuite portugais qu'il désigne comme le « pays des esclaves » :

« En se dirigeant plus à l'ouest à travers ces mêmes régions les plus reculées des royaumes du Prêtre, et surtout à l'ouest du royaume du Xoa, il se trouve un très grand pays et royaume appelé Damute. Les esclaves de ce royaume sont très estimés par les Maures, qui ne les

¹⁹⁸ AL-'UMARĪ, *Masālik*, 1927, p. 16.

¹⁹⁹ AL-'UMARĪ, *Masālik*, 1927, p. 16, note 2 ; R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 201.

laissent pas partir à n'importe quel prix ; tous les pays d'Arabie, de Perse, d'Inde, d'Egypte et de Grèce sont remplis d'esclaves de ce pays dont on dit qu'ils font de bons Maures et de grands guerriers »²⁰⁰.

« Ils disent que quand ils atteignent le Damute, ils obtiennent un bon esclave pour trois ou quatre blocs, et lorsqu'on atteint les pays des esclaves on en obtient un pour un bloc et presque pour un bloc son poids en or »²⁰¹.

Ces deux producteurs – Damot et pays des esclaves – semblent se trouver dans une même zone géographique. En effet, F. Alvares évoque une décroissance du tarif de cette « marchandise » au fur et à mesure que l'on se rapprochait de sa source. Le prix d'un esclave en sel, monnaie d'échange, passait rapidement d'un minimum de trois blocs au Damot à un seul bloc dans le « pays des esclaves ». Quel était ce territoire des esclaves ?

Le commerce des esclaves éthiopiens et notamment leur origine, pour la période qui nous intéresse ici, fait l'objet de rares études. Il s'agit principalement de notes dressant un rapide tableau et visant à montrer que l'esclavage a existé de tout temps, depuis le royaume d'Aksum jusqu'au XVI^e siècle²⁰². Ce phénomène est entièrement dû à la ténuité des sources à ce sujet. Dans un récent article, M-L. Derat se propose d'analyser la question de la participation des chrétiens, aussi bien comme razzieurs que comme marchands d'esclaves aux XV^e et XVI^e siècles. Elle développe en ce sens plusieurs hypothèses et remarques, dont une tout particulièrement a retenu notre attention. Partant d'une analyse des termes désignant les esclaves dans les sources, elle montre qu'à partir de la fin du XVI^e siècle, si, en général, le *gə'əz gabr*²⁰³ reste prédominant pour désigner un ou une esclave, les chroniqueurs emploient parfois le terme de *Barya*, qui peut renvoyer soit aux populations du même nom vivant dans

²⁰⁰ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455: "Going more to the west through the same furthest parts of the Prester's kingdoms, and principally to the west of the kingdom of Xoa, there is a very big country and kingdom which is called Damute. The slaves of this kingdom are much esteemed by the Moors, and they do not let them go at any price; all the countries of Arabia, Persia, India, Egypt and Greece, are full of slaves from this country, and they say they make very good Moors and great warriors".

²⁰¹ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 181 : "They say that when it reaches Damute they get a good slave for three or four blocks, and that on reaching the countries of the slaves they say they get a slave for a block, and almost for a block its weight in gold".

²⁰² C. CONTI ROSSINI, "Aethiopica", *RSO*, vol. 9, (1921-1923), p. 455-457; L. RICCI, "Le vite di Enbaqom e di Yohannes abbati di Däbrä Libanos di Scioa", *RSA*, vol. 13, (1954), p. 113-114, note 33 ; R. PANKHURST, *An Introduction*, 1961, p. 374-388 ; Id., "The History of Bareya", (1977) ; TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 85-87 ; MORDECHAI ABIR, "The Ethiopian Slave Trade and its Relation to the Islamic World", in J.R. WILLIS, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, vol. 2, Londres, (1985), p. 123-136; L. BELROSE, *La traite et l'esclavage en Éthiopie à partir du XVIII^e siècle*, Paris, Université Paris 1, Mémoire de Master 2 en Histoire, 2007.

²⁰³ A. DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopicae, cum indice latino*, Osnabrück, Biblio Verag, 1970 [repr. de l'édition de 1865], p. 1164, col. 733 ; W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 26, 178.

la région de Keren dans le Nord du royaume d'Éthiopie (sud de l'actuel Érythrée),²⁰⁴ soit à un substantif pour désigner les esclaves²⁰⁵. Il semble toutefois que cet emploi soit plus ancien puisqu'on trouve ce terme dans le *gädla* Yared, rédigé au ^{xv}^e siècle. Concernant le royaume du Damot, l'hagiographe de Yared évoque une population d'esclaves :

« Le gouverneur [du Damot] fit appeler tous les gens du pays du Damot, du Gafat et du Barya [*sabə' barya*] avec l'ordre de collecter du bois jusqu'au quarantième jour, et ils collectèrent et firent des tas de bois semblables à des montagnes »²⁰⁶.

Barya désignait, dans cette hagiographie, une population sur laquelle le dirigeant du Damot avait autorité. Au sein de deux autres sources plus tardives, la distinction entre ethnonyme et toponyme est moins flagrante. Dans le *gädla* Täklä Haymanot, rédigé à Däbrä Libanos dans la première moitié du ^{xvi}^e siècle, après que le saint homme ait converti *motälämi*, il se rendit dans le pays des Barya, non loin de l'Abbay, dans le voisinage du Damot :

« Alors, notre Père le saint homme Täklä Haymanot avait séjourné dans le pays [*hägär*] du Damot pendant douze ans et il propagea la doctrine du Christ [dans] toutes les provinces [*mədr*] de celui-ci, y compris aussi loin que le pays de Barya [*mədr barya*], aussi loin que la rivière Geyon [Abbay], et aussi loin que le pays de Hamal, et toutes les villes qui se trouvaient dans le voisinage du Damot crurent dans le Christ grâce à notre père, le saint Täklä Haymanot »²⁰⁷.

²⁰⁴ HAGAR SALOMON, "Barya", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 498-490, mentionne en ce sens une inscription datant du règne d'Ezana au ^{iv}^e siècle.

²⁰⁵ M-L. DERAT, « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles », in H. MEDARD, M-L. DERAT, T. VERNET, M-P. BALLARIN (dir.), *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'océan Indien*, Paris, Karthala, (2013), p.130.

²⁰⁶ C. CONTI ROSSINI, *Acta sancti Yared*, 1904, texte p. 22, traduction p. 24 : « Et praefectus omnes incolas regionis Damot et Gafat et omnes Barya usque ad diem quadragesimam ligna colligere iussit ; et collegerunt ; et lignorum [P23] acervi quisi montes fuerunt ». Traduction de la version latine et du texte gə'əz original avec l'aide de M-L. Derat.

²⁰⁷ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, texte fol. 99a, traduction p. 142 : "Now our father the holy man Täklä Haymanot dwelt in the country of Damot for a period of twelve years, and he filled with the doctrine of the Christ all the provinces thereof, even as far as the land of Barya, and as far as the river Geyon, and as far as the land of Humal, and all the cities which were in the neighbourhood of Damot believed in Christ through our father the holy man Täklä Haymanot".

Plus tard, à l'époque du roi Šāršā Dəngəl (1563-1597), le pays des esclaves ou *mədr barya* est toujours associé au Damot et il apparaît également comme un toponyme, le texte gə'əz parlant de « *mədr barya* »²⁰⁸ :

« Ayant pris cette décision, on alla vers le Damot pour se rencontrer avec Fasilo. Quand Fasilo apprit que le roi allait arriver, il s'empessa de venir du milieu de la terre [*mədr*] des Barya, car il demeurait là »²⁰⁹.

L'emploi de cette formule – *mədr barya* – dans les textes gə'əz nous permet de comprendre pourquoi F. Alvares évoquait un « pays des esclaves ». Il s'agit en effet de la traduction littérale de *mədr barya*. Le chapelain portugais s'accorde avec les *gädlät* Yared et Täklä Haymanot ainsi qu'avec la chronique du règne de Šāršā Dəngəl pour placer ce « pays des esclaves » dans le voisinage du Damot. Au bas Moyen-Âge, des populations étaient donc razzées dans ces espaces afin d'être asservies. Toutefois, il est ici question du rôle des chrétiens dans cette production d'esclaves. La localisation de ces razzias est justifiée par l'altérité des populations qui y résidaient, elle-même découlant de leur confession religieuse²¹⁰. Le « paganisme » est ici érigé comme motif principal de l'asservissement :

« Peu de jours après l'entrée de Fasilo dans le campement, on tint conseil sur l'endroit à choisir pour faire passer au *ḥäsegē* la saison des pluies. Fasilo donna son avis et dit : « Il vaut mieux faire passer au *ḥäsegē* la saison des pluies dans le pays [*mədr*] des Barya, parce que nous y mangerons le blé des païens (*ärämi*) et nous pillerons les biens des païens (*ärämi*), jusqu'à leurs enfants et leurs femmes »²¹¹.

Dans le même temps, l'auteur de la chronique du règne de Šāršā Dəngəl énumère les caractéristiques de certains esclaves qui s'opposent à celles des chrétiens :

« Ayant traversé une grande terre déserte, on campa près d'une grande eau courante et on y passa le dimanche. Pendant cette halte, des esclaves (*'agbert*) noirs et tout à fait nus vinrent se soumettre au *ḥäsegē* [le roi Šāršā Dəngəl] : les uns s'étaient parés avec de la terre blanche et les autres avec de la terre rouge. Dans cette halte, on acheva la quatrième semaine du Carême.

²⁰⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 29, fol. 77r.

²⁰⁹ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 34.

²¹⁰ C. MEILLASSOUX, *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, 1998, [1^{er} éd. 1968], p. 76: « l'altérité (...) [qui] engendre une réaction de type raciste à l'égard des esclaves ».

²¹¹ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, texte p. 35.

Le lundi de la cinquième semaine du Carême, et le lendemain, on se livra au pillage de côté et d'autre ; on prit beaucoup de bœufs et d'esclaves. Le mercredi, le roi partit de là et marcha vers l'*amba* (montagne refuge) de ces esclaves ('*agbert*) »²¹².

La même chronique de Śārṣā Dəngəl évoque également les campagnes menées par ce souverain contre ceux qui sont nommés les Fälaša, les Juifs d'Éthiopie, et la mise en esclavage des filles et fils de ceux qui ont été combattus²¹³. Dans ce cadre, le Damot était perçu comme un vivier d'esclaves. Il se trouvait à la marge du royaume chrétien, dans une zone frontalière, pour laquelle on pouvait invoquer plusieurs caractéristiques – dont la confession religieuse – afin de justifier les razzias. Il nous faut donc savoir si le royaume du Damot était également un royaume esclavagiste usant de ses propres marges pour asservir des populations ensuite commercées.

À l'exception des informations d'al-'Umarī indiquant peut être une origine méridionale des esclaves rencontrés dans le Hadya, nous ne disposons d'aucun autre indice. À contrario, nous pouvons remarquer une similitude dans le parcours commercial des esclaves et dans celui de l'or à l'époque médiévale. Une partie des esclaves entrait dans un processus marchand qui aboutissait aux ports de la mer Rouge et du golfe d'Aden, Massawa et Zeyla, et de là au Yémen, à l'Inde voire à la Chine²¹⁴. « Le commerce des esclaves s'intégrait à un commerce de traite destiné à l'échange de produits de luxe entre les régions de l'intérieur de la Corne de l'Afrique et les pays limitrophes des côtes de la mer Rouge et du golfe d'Aden. Il n'est donc pas possible de dissocier le commerce des esclaves, du commerce à longue distance en général. Ils empruntent les mêmes routes, les ventes se font sur les mêmes marchés et les commerçants sont les mêmes »²¹⁵. L'or appartenait au commerce de longue distance. Il est alors possible que, parallèlement au commerce de l'or produit dans le royaume du Damot, ce dernier ait également exporté des esclaves qu'il razziait à ses frontières. Ces deux « produits » et leur commerce auraient plus tard été récupérés par les souverains chrétiens sous forme d'impôts ou comme profit de razzia.

Ce parcours supposé des esclaves comme celui attesté de l'or suggère l'existence d'une route commerciale reliant les territoires du sud de l'Abbay aux États musulmans et aux ports de la mer Rouge.

²¹² C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 114, traduction p. 129.

²¹³ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 101, traduction p. 115.

²¹⁴ R. PANKHURST, *An Introduction*, 1961, p. 380-387.

²¹⁵ M-L. DERAT, « Chrétiens et musulmans », (2013), p. 140-141.

c. Du Damot à Zeyla, les routes commerciales du sud dans les sources médiévales

Il existait à l'époque médiévale un axe commercial émaillé de marchés conduisant des portes de la mer Rouge au Damot. Ce dernier transparait à la lecture de multiples sources décrivant les trajets de moines éthiopiens, de souverains chrétiens éthiopiens ou de troupes musulmanes. Toutes ces descriptions montrent l'intérêt économique de cette route.

Le frère Antoine (Anṭonyos), moine éthiopien rencontré par A. Zorzi dans la première moitié du ^{xvi}^e siècle, lui décrit son voyage depuis Bārara jusqu'au port de Zeyla où il embarqua pour l'Inde puis, de là, pour le Portugal : « Et de Gendevelu à la cité de Tobia, 1 jour ; De Tobia à Zarma, 2 jours ; De Zarma à Gogo, 1 jour ; De Gogo à Debrebraan, 1 jour ; De Debrebraan à Zancar, 2 jours ; De Zancar à Barara, 1 ½ journée »²¹⁶. Or, les détails qui accompagnent la description de son trajet, montrent que le moine éthiopien emprunta une route commerciale :

« Il raconte que les flottes de Maures venus de Combaia apportent beaucoup de marchandises – des épices et des vêtements d'or et de soie – jusqu'à la mer Rouge, [...] »²¹⁷.

Deux de ces étapes sont aisément identifiables. Dābrā Bərhan, d'une part, se trouvait dans l'est du Šäwa actuel. Elle fut la capitale du roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) et est toujours une ville éthiopienne d'envergure. Gendbelo, d'autre part, était une importante cité marchande probablement détruite des suites du *ḡihād* de l'imam Aḥmad²¹⁸. Elle se trouvait dans l'Ifat, sur la rive gauche de la rivière Awaš²¹⁹.

D'autres lectures nous permettent d'identifier les étapes d'Anṭonyos. La chronique du règne de Bā'ädä Maryam (1468-1478) mentionne plusieurs des arrêts du moine éthiopien. Le

²¹⁶ L'itinéraire en question fut retranscrit par A. Zorzi en 1523. O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopia Itineraries*, 1955, p. 173 : "And from Gendevelu to Tobia city, 1 day ; From Tobia to Zarma, 2 days ; From Zarma to Gogo, 1 day ; From Gogo to Debrebraan, 1 day ; From Debrebraan to Zancar, 2 days ; From Zancar to Barara, 1 ½ days".

²¹⁷ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopia Itineraries*, 1955, p. 173 : "He says that the fleets of the Moors from Combaia bring much merchandise – spices and cloth of gold and silk – to the Red Sea [...]".

²¹⁸ O.G.S., CRAWFORD, *Ethiopia Itineraries*, 1955, p. 173 : "This Gendevelu is a great mercantile city [...]". Sur la destruction de Gendbelo voir B. HIRSCH, « En quête de Gendbelo » non publié, note 4 : « Le *cheikh* Nur Husein Umar, interrogé en 2002 à Dābrā Bərhan par Ahmad Hassan Omer, a transmis à ce dernier le récit suivant : « Tous ceux qui ont soutenu Ahmad Grañ n'y ont pas trouvé leur profit. Gendbelo en est un exemple. On ne sait pas ce que ceux qui ont alors tiré profit de lui ont fait, mais les Gendbelo ont été exterminés par Grañ, ont été projetés par la fronde de Grañ. Qui sait où ils ont atterris ? A ce propos, nos ancêtres nous ont affirmé que pendant des siècles on proférait en guise de malédiction : « Que tu sois éjecté par la fronde de Gran ! »

²¹⁹ B. HIRSCH, « En quête de Gendbelo ». Non publié.

souverain séjourna un temps à Gendbelo, toponyme dans lequel on reconnaît aisément le « Gendevelu » du moine Anṭonyos :

« On lui répondit : « Celle-ci est Mäkré, lieu de relégation, celle-là est Gend Belo, celle dans laquelle nous sommes et que l'on appelle (aussi) Fälägä 'Agat, dans le pays de Gadawi. [...] Le roi arriva ensuite au pays de Tobya d'Ifat et y dressa la tente royale en laine - autrefois notre roi Dawit avait demeuré dans ce pays - et y planta de nombreux arbres. Puis partant de là, il sortit par le défilé de Dägo Mečeg et parvint à Fälägä Galay (ou Gasay), qui est le pays de Däbrä Berhan »²²⁰.

Deux des étapes de Bā'ädä Maryam sont identiques à celle d'Anṭonyos : Ṭobya et Dägo Mečeg. Ṭobya est cité dans le récit des guerres d'Amdä Šəyon parmi les belligérants musulmans qui s'opposèrent au souverain chrétien en 1332²²¹. Il est également mentionné dans le *Futūh al-Ḥabaša* qui le présente comme un haut lieu de l'Ifat²²². Quant à Dägo Mečeg peut être pouvons-nous l'identifier au « Gogo » de l'itinéraire rapporté par A. Zorzi, étape précédent ou succédant directement celle de Däbrä Bərhan dans les deux textes²²³.

En ce qui concerne le trajet d'Anṭonyos de Bārara jusqu'à Däbrä Bərhan, Bā'ädä Maryam, puis les troupes de l'imam Aḥmad semblent avoir emprunté un trajet identique quelques décennies plus tard. À la suite de son séjour dans les environs de Gendbelo, Bā'ädä Maryam se rendit à Yäläbäša²²⁴ dans le Fätägar. Pour se faire, il passa par Däbrä Bərhan et par Sarmat, probable « Zarma » d'Anṭonyos :

« [...] alla au pays de Sarmat, puis passa sur le territoire de Zango où il avait été élevé, y fit la fête des Rameaux et la Pâque et, après la fête de l'Ascension, se rendit dans le district de Yalabäsha, au lieu nommé Martula Mika'el »²²⁵.

Quelques décennies plus tard, les troupes de l'imam firent le trajet inverse. Postées dans le Fätägar en 1531, elles se dirigèrent vers l'ancienne capitale de Zär'ä Ya'eqob, Däbrä

²²⁰ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 152-153.

²²¹ P. MARRASSINI, *Lo scettro*, 1993, texte p. 104, traduction p. 105.

²²² B. HIRSCH, « En quête de Gendebelo. ». Non publié.

²²³ B. HIRSCH, « En quête de Gendebelo. ». Non publié.

²²⁴ Yäläbäša est le deuxième nom de la ville de Ṭolq située dans le Fätägar. Il s'agissait d'une plante que le roi Dawit (1379/80-1413) y aurait cultivée. La tradition indique que cette cité se trouve actuellement en région oromo près de la ville de Mojo (au sud d'Addis Abäba) et à deux heures d'un village nommé Ejäré. Cet endroit se situe sur une colline appelée Däbä Gojo. DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma : la cour et le camp royal en Éthiopie XV^e – XVI^e siècle*. *Espace et pouvoir*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2009, p. 344-345.

²²⁵ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 154-155.

Bərhan : « Partez par le chemin d'en haut : je passerai par celui d'en bas et nous nous rencontrerons près de l'église de Dabra Berhan »²²⁶. L'imam précise l'itinéraire qu'il enjoint à l'émir Ali de suivre : « [...] passe par la route de Sarmât et de Dardjah [...] »²²⁷. À la fin du xv^e siècle - première moitié du xvi^e siècle, un itinéraire passant par Sarmat menait donc du Fäṭāgar à Däbrä Bərhan. Selon Taddesse Tamrat, Sarmat était l'ancien nom de la partie centrale du Bulga²²⁸. M. Kropp précise que ce toponyme correspondait à un territoire situé entre Šame et Däbrä Berhan²²⁹.

Enfin, l'étape qui séparait Bärara de Däbrä Bərhan porte le nom de « Zancar ». Il nous est impossible de retrouver une transcription correcte de ce toponyme, A. Zorzi, a retranscrit des informations orales, sans laisser de traces d'éventuelles indications écrites directement par les moines éthiopiens. Toutefois, n'est-il pas possible d'identifier le « Zancar » du moine éthiopien, au « Zango » de la chronique du règne de Bā'ädä Maryam, que l'auteur situe dans les environs de Sarmat ? Si tel était le cas, l'itinéraire suivi par Bā'ädä Maryam, le moine Anṭonyos et une partie des troupes de l'imam pour se rendre de Bärara (ou ses environs) jusqu'à Däbrä Bərhan était en grande partie identique. C'était une voie de communication connue et empruntée par différents types de voyageurs (pèlerins, souverains, militaires). Il semble que cette voie commerciale n'aboutissait pas à Bärara, mais conduisait bien au-delà : jusque dans le Damot.

Depuis Bärara, il existait au moins deux trajets pour se rendre dans le Damot. Or, ces trajets sont également caractérisés par les villes commerçantes qui s'y trouvaient. Depuis Bärara et les rives est de l'Awaš, pour se rendre dans le Damot, il fallait traverser cette rivière pour atteindre le Wäg, puis le Wārāb au nord. Dans ce cas, on passait par une ville commerçante située dans le Wārāb :

« [...] l'armée [musulmane] se mit en route et entra dans le pays de Ouarabba, où elle s'arrêta près d'une ville appelée Zerārah ; c'était une grande ville où habitaient les marchands chrétiens qui venaient d'Égypte et ceux qui venaient de Syrie ; tous ceux d'entre eux qui naissaient en Abyssinie habitaient là et s'y réunissaient à cause de son bon air »²³⁰.

Damot et Wäg étant frontaliers, il était également possible de ne pas traverser le Wārāb pour se rendre dans le Damot. C'est ce que choisit de faire une autre partie des troupes

²²⁶ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 271.

²²⁷ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 271.

²²⁸ TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 176, note 3.

²²⁹ M. KROPP, *Der siegreiche*, 1994, p. 4 note 22.

²³⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 232

musulmanes. Lors de ce trajet, elles passèrent par « Ouiz », décrite comme une cité commerçante par 'Arab faqīh :

« Les musulmans se mirent en toute et entrèrent à Ouiz : c'est une grande ville avec un marché considérable qui n'a pas son pareil en Abyssinie ; les transactions ne s'y font qu'avec de l'or »²³¹.

Enfin, on passait également par « Ouiz » aux sortir du Damot lorsqu'on se rendait dans l'Ēndägbätän²³². « Ouiz » est citée dans un des itinéraires enregistré par A. Zorzi. Il s'agit en effet probablement du « Us » du moine Thomas de Gancet que ce dernier situe à 6 jours de Bärara sur la route vers le Damot²³³. Le lien entre la ville commerçante de Ouiz et le Damot est significatif au travers de la monnaie utilisée pour les transactions : de l'or, produit commercé depuis le Damot et les territoires limitrophes.

On trouvait également des marchés dans le Damot. Le *gädla* Mäba'a Şəyon raconte comment, lors de son séjour dans ce territoire, ce dernier s'arrêta dans une ville commerçante : « Lors de son voyage pour le Damot [*hägär* Damot] pour la célébration de la fête de la croix le 16 Maskarram soit le 13 septembre, Mäba'a Şəyon se reposa sur la place d'un marché »²³⁴. Et également dans l'Ēndägbätän : « [...] notre père Samuel ordonna à ses disciples de les précipiter près de la porte de la ville, sur la route du marché »²³⁵.

Depuis Zeyla jusqu'au Damot, là où les voies de communication identifiées étaient émaillées par des villes désignées comme des marchés – Gendbelo, Ouiz –, tandis que d'autres lieux de commerce se trouvaient dans le Damot et l'Ēndägbätän. Une importante partie du sud de l'Abbay était donc desservie par ces axes commerciaux. Ils reliaient ces espaces aux ports de la mer Rouge dont Zeyla, par lesquels transitaient de nombreuses marchandises (or et esclaves par exemple), exportés ensuite vers l'Arabie, l'Inde ou la Chine. La situation du Damot, de l'Ēndägbätän, de l'Ēnnarya ou encore du Wärräb à l'extrémité ou au début d'une route commerciale, renforce l'identification de cet espace comme centre économique d'envergure au Moyen-Âge.

D'un point de vue commercial, le sud de l'Abbay était également une porte d'entrée vers le Soudan. Nous ne pouvons analyser l'impact économique de la situation de ces

²³¹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 235.

²³² R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 243-244.

²³³ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 161 : « De là [du Damot], par la route directe se trouve la ville de Us distante de Bärara par la route de 6 jours ».

²³⁴ E.A.W. BUDGE, *The Life of Mabä Şəyôn*, 1898, p. 76-77.

²³⁵ S. KUR, *Actes de Samuel de Dabra Wagag*, 1968, p. 23.

territoires vis-à-vis du Soudan, faute d'information à ce sujet. Notons toutefois qu'il fallait passer par ces espaces méridionaux pour avoir accès à d'éventuelles autres marchandises provenant de l'intérieur du continent Africain. Enfin, le royaume du Damot et sa situation par rapport à l'Abbay lui offrait également un accès aux territoires situés au nord de ce cours d'eau et notamment au Goğğam.

Les espaces traversés par cet axe commercial, reliant le sud de l'Abbay aux ports de la mer Rouge, abritaient au XIII^e siècle, les États musulmans vers lesquels le royaume du Damot chercha à étendre son autorité. L'intérêt d'une telle poussée vers l'est ne fut-il pas le contrôle des voies et débouchés commerciaux ?

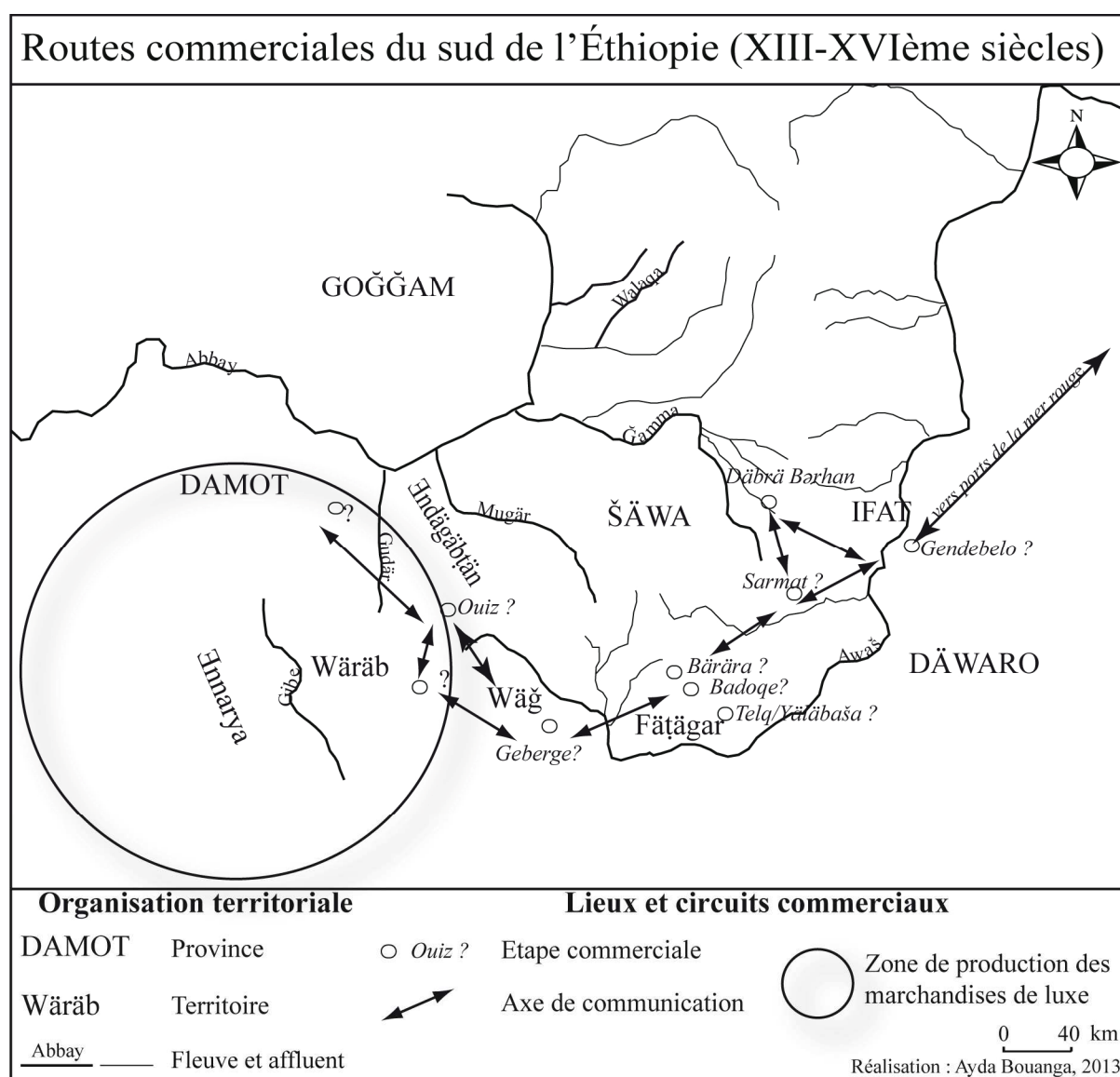


Figure 9 : « Les routes commerciales du sud de l'Éthiopie »

d. L'expansion territoriale du royaume du Damot : contrôler les routes commerciales et les débouchés vers la mer Rouge

L'hypothèse selon laquelle les *motälämi* menèrent des conquêtes vers les sultanats musulmans pour s'approprier les axes commerciaux tient en grande partie au fait que les régions côtières étaient sous l'autorité des États musulmans. Les trois pôles d'installation de sites musulmans entre le XIII^e siècle et le début du XVI^e siècle – actuelle région de l'Ifat, le Somaliland, la région de Harar et les hauteurs du massif du Čerčer – connectaient le haut plateau central et la mer (mer Rouge, golfe d'Aden). La région de l'Ifat jouait le rôle de zone de jonction entre les ports de Zeyla et Massawa et les hauts plateaux centraux²³⁶. Il est possible que le royaume du Damot, en tant que producteur et exportateur de produits de luxe, ait cherché à se passer des intermédiaires musulmans pour négocier directement avec les zones d'exportation. En contrôlant les territoires des villes-marchés, mais aussi les ports de Massawa et de Zeyla, il se serait ainsi attribué le monopole des bénéfices du commerce à longue distance. Le royaume du Damot se serait de fait retrouvé à l'embouchure de deux routes commerciales : un axe ouest-est débouchant à Zeyla et dont nous avons pu identifier les principales étapes ; ainsi qu'un axe sud-ouest/nord menant au port de Massawa.

Quelques décennies plus tard et pour les siècles suivants, il semble que ce fut là le moteur des expéditions militaires chrétiennes contre les États musulmans. Dans un article consacré aux villes éthiopiennes à l'époque médiévale, B. Hirsch et F-X. Fauvelle-Aymar montrent que la politique d'expansion territoriale des rois éthiopiens doit être perçue comme la volonté de dominer politiquement les zones musulmanes et les villes qui servaient de « têtes de pont au commerce »²³⁷. L'enjeu était de supplanter les États musulmans qui tiraient le plus profit de ce commerce. Un épisode relaté par 'Arab faqīh témoigne de cette politique :

« Le roi d'Abyssinie, Ouanag Sagad [Ləbnä Dəngəl], fils de Na'od, avait envoyé dans le pays des musulmans, des marchands avec de l'or, du *ouars* [pigment jaune], de l'ivoire, du musc, des esclaves et beaucoup de richesses qui lui appartenaient. Ils avaient vendu leurs marchandises en terre musulmane, passé la mer pour se rendre dans le Chihr [Arabie méridionale, entre Oman et Aden] et à Aden ; puis s'en revenaient dans leur patrie, près du roi. L'émir en fut informé : il s'empara de leurs richesses qui devinrent la proie des musulmans, et

²³⁶ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Cités oubliées. », (2004), p. 6.

²³⁷ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Cités oubliées. », (2004), p. 6.

les répartit entre les tribus en vue de la guerre sainte dans la voie de Dieu. Cet argent fortifia les croyants contre les infidèles »²³⁸.

Cet épisode est symptomatique de l'ambition du royaume chrétien de supprimer l'intermédiaire représenté par les sultanats côtiers pour tirer pleinement bénéfice du commerce à longue distance²³⁹. C'est très vraisemblablement dans cette perspective que Zär'ä Ya'eqob augmenta les pouvoirs du dignitaire chrétien aux portes des côtes érythréennes, le *baḥār nägaš*, seigneur de la mer²⁴⁰. Il souhaitait ainsi disposer d'un contrôle direct sur le port de Massawa. C'est depuis les hauts plateaux centraux éthiopiens que les souverains éthiopiens menèrent ces expéditions militaires contre les États musulmans²⁴¹. Il est alors probable que quelques décennies auparavant, les *motälämi* du royaume du Damot étendirent leur influence dans les mêmes directions à des fins similaires.

Au XIII^e siècle, le royaume du Damot était une puissante entité politique et économique située au sud de l'Abbay, dans un espace qui correspond désormais au Wälläga, à l'ouest de la région du Šäwa et à une partie du Käffa. Il était composé de plusieurs provinces parmi lesquelles nous pouvons identifier le Wäräb, l'Ēndägäbtän et l'Ānnarya, toutes situées autour du domaine royal des *motälämi*, le Damot. Les souverains de ce royaume cherchèrent au XIII^e siècle à étendre leur influence vers les États musulmans du centre et de l'Est de l'Éthiopie et ainsi à atteindre les côtes de l'Afrique orientale afin d'écouler les produits issus de leurs terres. Le royaume du Damot est indéniablement à compter parmi les principaux acteurs de la vie politique et économique en Éthiopie au haut Moyen-Âge.

²³⁸ R. BASSET, *Histoire de la Conquête*, 1897, p. 70-71.

²³⁹ M-L. DERAT, « Chrétiens et musulmans », (2003), p. 147 : « Ce projet était de toute façon voué à l'échec puisque les intermédiaires musulmans de la côte de la mer Rouge et de l'océan Indien étaient sans nul doute au cœur de réseaux commerciaux, familiaux, religieux qui favorisaient le commerce et dont étaient exclus les représentants du roi chrétien ».

²⁴⁰ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p.47-48 : « Il [Zär'ä Ya'eqob] augmenta la puissance du Bāḥr Nagāsh et l'éleva beaucoup au dessus de tous les choums : il lui donna autorité sur ceux du Sirē et de Sarāwē ainsi que sur les deux Ḥasēmē, Kantibā et sur le choum de Bur. Il l'établit ainsi comme prince au dessus d'eux ».

²⁴¹ À partir de 1270 et l'avènement de la dynastie salomonienne, les souverains chrétiens s'installent dans l'Amhāra et descendent progressivement vers le sud et le sud-est en direction des États musulmans des hauts plateaux centraux et vers le sud-ouest vers le royaume du Damot. Sur l'installation des souverains chrétiens dans l'Amhāra voir M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003. En ce qui concerne les répercussions sur le royaume du Damot voir chapitre 3 du présent travail de recherche.

Chapitre 2. Damot, ʿĪndägäbtān et Wārāb : populations et environnement des sujets des motälämi (xiii^e – xvi^e siècle)

Le Damot, l'ʿĪndägäbtān et le Wārāb, territoires que nous avons localisés au sud de l'Abbay, à l'ouest de la rivière Mugär et de l'Awaš, entre le xiii^e et le début du xvi^e siècle étaient habités par diverses populations. Plusieurs d'entre elles ont laissé une trace dans nos sources. Ces indices souvent ténus et toujours tardifs convergent vers une même description des habitants du sud de l'Abbay, celle de populations partageant des activités économiques communes, une alimentation similaire ou encore une religion identique. Si ces détails n'apparaissent qu'à partir du xv^e siècle, plusieurs éléments nous permettent de rapprocher les indices sur le mode de vie des populations du Damot, de l'ʿĪndägäbtān et du Wārāb, à cette époque, des informations dont nous disposons sur le royaume du Damot. Se dessine alors l'image d'une société éthiopienne qui n'était ni chrétienne ni musulmane et dont l'existence remonterait au royaume du Damot.

A. Les populations du sud de l'Abbay, historiographie, débats et histoire

Ne s'étant que rarement attaché à étudier cette partie de l'Éthiopie au Moyen-Âge, l'historiographie reste vague quant aux populations du sud de l'Abbay. Au sein de notre documentation, les territoires qui formaient le royaume du Damot apparaissent comme un vivier d'ethnonymes se confondant régulièrement avec des toponymes. Tous correspondent à des entités territoriales et à leurs habitants qui avaient notamment en commun l'élevage et le culte de divinités « païennes ».

a. Les Gafat

Les Gafat sont la population du sud de l'Abbay que nous connaissons le mieux. Ils apparaissent dans les sources sur l'Éthiopie médiévale, au début du xv^e siècle et en rapport avec des événements antérieurs ou contemporains. Cette documentation nous fournit une image plus ou moins détaillée et parfois cartographiée de la localisation des populations Gafat et de leur mode de vie. Divisés en clans, ils vivaient dans plusieurs territoires ayant appartenu au royaume du Damot avec lequel ils semblaient entretenir un lien particulier.

- *Les linguistes et les Gafat*

Les Gafat possédaient une langue qui leur était propre. Ce phénomène intéressa plusieurs érudits européens qui, au cours des siècles, relevèrent et étudièrent cette langue. C'est à ces derniers que nous devons les premiers éléments d'une littérature à visée scientifique ayant les Gafat pour sujet. Des informations quant à la langue gafat apparaissent dans l'*Historia Aethiopica* de J. Ludolf, publiée en 1681¹. Pour réaliser cette histoire de l'Éthiopie, l'orientaliste allemand, qui ne se rendit jamais en Éthiopie, s'appuya sur la quasi-totalité des publications connues à son époque et sur les informations que lui fournit l'*abba* Gorgoryos. Ce prêtre éthiopien catholique se rendit en Europe, suite à l'éviction des missionnaires catholiques du royaume chrétien en 1632. Il rencontra J. Ludolf à Rome². J. Ludolf cite trois courtes phrases en gafat³. Il compare cette langue au gə'əz et à l'amharique et en conclut que : « Le Gafat a emprunté nombre de mots à l'amharique, mais c'est un dialecte si difficile qu'on ne peut le comprendre sans une longue pratique »⁴.

Un autre document nous fournit un aperçu de la structure de la langue gafat. Il s'agit d'une traduction du *Chant de Salomon*, *Yä-salomon ağäwat eḡä-eḡä*, de l'amharique en gafat, réalisée par un prêtre Gafat à la fin du XVIII^e siècle pour le voyageur écossais J. Bruce. Le manuscrit qui se trouve aujourd'hui à la Bodleian Library d'Oxford⁵ fut publié et annoté par le linguiste W. Leslau en 1945⁶. En 1848, A. D'Abbadie tenta d'entreprendre des études sur le gafat. Il dut se résoudre à abandonner ce projet et à quitter l'Éthiopie suite à des désaccords avec l'empereur Tewodros (1855-1868)⁷. Un autre document intéressant est constitué par une collection de mots réalisée par C. Beke, géographe britannique qui séjourna en Éthiopie en 1840⁸. C. Beke notait alors le déclin de la langue et sa disparition imminente.

C'est un siècle plus tard, au détour de plusieurs articles, que W. Leslau nous fournit une description compréhensive de la langue gafat. En 1944, à travers l'analyse des sources évoquées ci-avant, le linguiste chercha à situer la langue Gafat au sein des langues

¹ J. LUDOLF, (J. TUBIANA dir.), *Histoire de l'Éthiopie*, Paris, L'archange et le Minutore, 2009, 2 vol.

² J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 9-13.

³ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 88 : « *saboñ talšalām/ bälēñ talbalām/ yaṣēlañ amām*. Soit Je ne fais de tort à l'homme/Je ne mange pas de grain/On me hait sans raison ».

⁴ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 117.

⁵ A. DILLMANN, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae Oxoniensis*, pars VII. Codices Aethiopici, digeasit, 1858, p. 82-83, ms. 33. La première page du manuscrit fut reproduite avec de nombreuses fautes dans J. BRUCE, *Travels to Discover the Source of the Nile*, Dublin, William Sleater, 1780, 6 vol. Les oublis et erreurs dans cette édition sont nombreux. Le vocabulaire du ms. de Bruce se trouve également en translittération dans A. MURRAY, *An Account of the Life and Writings of James Bruce*, Edinbourg, 1809, p. 436-9.

⁶ W. LESLAU, *Gafat Document*, 1945.

⁷ A. D'ABBADIE, *L'Abyssinie et le roi Théodore*, Paris, Ch. Douniol, 1859, pp. 25-26.

⁸ C. T. BEKE, "On the Languages and Dialects", (1845), p. 97-107.

éthiopiennes. Ce faisant, W. Leslau concluait que le gafat était encore parlé il y a 150 ans, au sud-ouest du Goğğam, au nord-ouest d'Addis Abäba, mais que selon les témoignages des derniers voyageurs, cette langue n'était plus en usage. Il ajoutait à cette remarque conclusive que le gafat avait des caractéristiques qui n'apparaissaient pas dans les autres langues éthiopiennes ; qu'il n'avait rien en commun avec les langues nord éthiopiennes prises comme un ensemble, ni avec le gə'əz, ni le tegreññā ; que le gafat était une langue sud éthiopienne ; qu'elle avait des éléments communs avec l'amharique ; et que plusieurs indices permettaient de l'inclure dans le sous groupe « occidental hadari Gurage »⁹. W. Leslau remarquait, en outre, que les termes listés par C. Beke étaient en réalité des mots amhariques avec la terminaison gafat *iš*. En 1945, paraissait une autre étude de W. Leslau dans laquelle il reprenait les résultats de ses recherches et concluait que le Gafat était désormais une langue quasiment éteinte du fait de son amharisation. Enfin, suite à plusieurs séjours dans le Goğğam (en 1946-1947 puis en 1950) au cours desquels il rencontra quatre personnes âgées se souvenant de mots gafat, le linguiste publiait *Étude descriptive et comparative du Gafat (éthiopien méridional)* en 1956¹⁰. Sept cents mots de la langue gafat y étaient listés et comparés à différentes langues sémitiques. W. Leslau y affirmait une fois de plus la parenté entre le gafat et le gurage. Il précisait que par sa morphologie, sa phonologie et son lexique, le gafat avait des affinités avec l'aymälläl-gurage et que cette dernière langue pouvait être une projection du gafat¹¹. Vingt ans plus tard, R. Hetzron confirmait ce lien entre la langue gafat et les langues du nord et de l'ouest du Gurage. Il dénomma ce groupe linguistique « éthio-sémitique sud extérieur »¹². R. Hetzron identifia plus tard ce groupe linguistique à une sorte d'avant-garde sémitique et suggéra qu'il était la preuve d'une immigration de populations de langue sémitique dans cette partie de l'Éthiopie à une époque reculée¹³.

- *L'historiographie des Gafat : l'article de Taddesse Tamrat, une synthèse problématique*

Dans les années 1980, l'historien Taddesse Tamrat reprenait les conclusions de W. Leslau et de R. Hetzron en préambule à la première étude sur l'histoire des populations Gafat. Il alléguait les propos des linguistes par la présence de populations Gafat au sud de l'Abbay, dans une zone proche de ce qui constitue aujourd'hui le Gurage. Il justifiait par ailleurs

⁹ W. LESLAU, "The Position of Gafat", (Avril-Juin 1944), p. 75.

¹⁰ W. LESLAU, *Étude descriptive*, 1956.

¹¹ W. LESLAU, *Étude descriptive*, 1956, p. 276-7.

¹² R. HETZRON, *Ethiopian Semitic*, 1972, p. 44-59, 119.

¹³ R. HETZRON, *Ethiopian Semitic*, 1972, p. 123-124.

l'existence d'une mémoire de la langue gafat dans le sud du Goğğam, par la migration des Gafat dans cette province pendant le règne de Susnəyos (1607-1632)¹⁴. Toutefois, malgré un impressionnant travail bibliographique, l'étude de Taddesse Tamrat manque parfois de finesse, ce qui l'amène à plusieurs reprises à affirmer des phénomènes qu'une lecture attentive des sources utilisées par l'historien ne confirme pas. L'étude de Taddesse Tamrat pêche principalement par une absence d'analyse quasi systématique des sources utilisées. L'origine de la documentation sur laquelle s'appuya l'historien éthiopien n'est jamais questionnée ce qui biaise nombre de ses hypothèses dont les grandes lignes sont présentées ci-après.

Dans la première partie de son article, Taddesse Tamrat s'emploie à localiser les Gafat. Au travers de leurs mentions dans les *gädlät* Yared (début du xv^e siècle) et Mäba'a Şəyon (fin du xv^e siècle – début du xvi^e siècle), dans le récit de F. Alvares (première partie du xvi^e siècle) et dans celui d'Arab faqīh (première partie du xvi^e siècle), Taddesse Tamrat conclut que les Gafat vivaient au sud de l'Abbay dans le Damot et l'Əndägäbtän¹⁵. Prenant appui sur deux sources plus tardives, il étend considérablement la zone habitée par les Gafat. Selon lui, les érudits éthiopiens Ato Aşme ou Aşmä Giyorgis (environ 1821-1914) et l'*aläqa* Tayyā (1860-1924) – dont il ne présente pas les travaux – fournissent également des indications sur la localisation des Gafat à l'époque médiévale. Certains d'entre eux auraient habité le plateau situé entre Däbrä Libanos et Däbrä Bərhan¹⁶. De ces différentes sources, Taddesse Tamrat concluait qu'avant le *ğihād* de l'imam Aḥmad, les Gafat résidaient sur un vaste espace depuis le Damot à l'ouest, jusqu'au voisinage de Däbrä Bərhan à l'est et au pays Gurage au sud. L'historien cite à l'appui de cette thèse, l'existence d'une petite église appelée Bär Gafat (le passage Gafat), dans le district d'Ensaro, province de Şelale, non loin de Däbrä Libanos¹⁷. Cette démonstration se heurte aux contenus de ces sources rédigées aux xix^e et xx^e siècles. Aşmä Giyorgis, lorsqu'il fait référence aux Gafat, indique que ses informations sont liées au règne de Yohannes IV (1872-1888). L'érudit raconte comment le *nəguś*, alors qu'il se rendait dans la région de Mahagel et de Bilat dans l'est du Şäwa, à l'est de Däbrä Libanos, s'enquit de l'histoire de ces territoires : « Les prêtres lui dirent qu'il y avait une grande histoire dans le *gädla* de l'*abuna* Täklä Haymanot. Ces régions étaient originellement

¹⁴ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 127.

¹⁵ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), pp. 123-124.

¹⁶ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), pp. 124.

¹⁷ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 124, note 20. Il utilise la liste des églises du Şäwa issue des archives de l'Église Éthiopienne Orthodoxe.

habitées par des gens appelés Gafat »¹⁸. Pourtant, aucune des versions connues du *gädla* Täklä Haymanot ne mentionne les Gafat.

L'*aläqa* Tayyā (1860-1924), s'il cite effectivement les Gafat dans son *Histoire des peuples éthiopiens*, fait référence à leur localisation après leur migration dans le Goğgam :

« Plus tôt la tribu Gafat vivait dans le Šäwa, mais plus tard ils migrèrent du Šäwa vers le Gojjam. La majorité vivait dans les basses terres du Damot, occupant les rives du Nil jusqu'à Den. Quelques uns sont dans le Šäwa et le Bägemder. Le pays dans lequel ils sont dans le voisinage de Däbrä Tabor et de Sälamko est de ce fait appelé Gafat d'après leur nom jusqu'à ce jour. Le pays dans Este près de Mäkanä Iyäsus est également appelé « Gafat » à cause du nom de clan gafat. Également dans le Šäwa la zone entre Däbrä Libanos et Jär est appelée « Bäl Gafat »¹⁹.

Taddesse Tamrat note ce déplacement des populations Gafat qu'il date vaguement des suites du *ğihād* de l'iman Aḥmad et des migrations oromo²⁰. Pour autant, il ne replace pas les informations de l'*aläqa* Tayyā dans leur contexte. Il est donc difficile de conclure à la présence de Gafat à l'est de l'Ēndägäbtän au Moyen-Âge.

Les Gafat auraient été divisés en plusieurs clans disposant chacun d'une organisation administrative poussée. Ces informations proviennent de deux généalogies des Gafat qui se trouvent dans l'ouvrage de l'*aläqa* Tayyā et dans une *Courte chronique des Gafat* traduite et publiée par W. Leslau en 1966²¹. Si Taddesse Tamrat note que l'œuvre de l'*aläqa* Tayyā pose différents problèmes historiographiques et chronologiques, l'historien ne les mentionne pas. De même, il ne donne aucune indication sur le texte publié par W. Leslau : d'où provient-il ? Quand fut-il produit et par qui ? Enfin, il ne compare pas les deux textes pourtant différents, même du point de vue des noms de clans Gafat. Plus loin, l'historien éthiopien explique que les Gafat dominaient l'espace dans lequel ils vivaient²². L'idée d'une suprématie des Gafat sur ces territoires n'est jamais justifiée. Nous ne savons donc pas sur quelle source Taddesse

¹⁸ ASMÄ GYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 673.

¹⁹ ALÄQA TAYYÄ GÄBRÄ MARYAM, *History*, 1987, p. 59: "Earlier the Gafat tribe was living in Shäwa, but later they migrated from Shäwa and crossed into Gojjam. The majority live in the lowlands of Damot, having occupied the banks of the Nile up to Den. A few are in Shäwa and Bägemder. The country where they were, in the vicinity of Däbrä Tabor and Sälamko, is therefore until today called Gafat by their name. The country of Este close to Mäkanä Iyäsus is also called Gafat by the name of the Gafat. Also in Shäwa the area between Däbrä Libanos and Jär is called Bäl Gafat".

²⁰ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 140. Ce mouvement de population fera l'objet d'une analyse critique dans le chapitre 7.

²¹ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 124.

²² TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 132.

Tamrat s'appuie pour évoquer ce phénomène. Par ailleurs, cette position dominante des populations Gafat au sud de l'Abbay amène l'historien à ne plus parler des Gafat comme d'un ethnonyme mais comme d'un toponyme²³. Cet argument est en contradiction avec les éléments que Tadesse Tamrat avait préalablement exposés. Or, il s'agissait là d'une avancée principale pour notre connaissance des populations Gafat.

La seconde partie de son article est consacrée à l'analyse des rapports entre le pouvoir royal chrétien éthiopien, l'Église éthiopienne et les populations Gafat, avant la première partie du XVI^e siècle. Tadesse Tamrat considère que tous les saints moines ayant été actifs dans les zones où il a préalablement localisé les Gafat, furent en contact avec cette population et que l'objectif de ces missionnaires était de les évangéliser²⁴. Cela suppose donc que les Gafat avaient une religion différente de celle des saints moines. Mais cet argument n'est jamais soulevé par l'historien, tandis que le ou les cultes professés par les populations Gafat ne sont évoqués à aucun moment. Bien qu'il cite plusieurs exemples de missions d'évangélisation au sud de l'Abbay depuis le Damot jusqu'au voisinage de Däbrä Libanos²⁵, nous noterons que seul les *gädlät* Yared et Mäba'a Şəyon – que nous analyserons dans cette optique par la suite – mentionnent explicitement les Gafat en lien avec des épisodes de conversion.

Enfin, Tadesse Tamrat évoque la présence de Gafat auprès de Yekuno Amlak lorsque celui-ci prit le pouvoir en 1270. En résulte l'idée de relations positives entre les représentants de la dynastie salomonienne et les Gafat. Pourtant, Tadesse Tamrat consacre plusieurs pages de son article à l'énumération d'expéditions militaires menées par les souverains chrétiens contre les Gafat²⁶. Enfin, les arguments développés par l'historien, pour justifier de l'aide apportée par les Gafat à Yekuno Amlak, reposent sur une source dont il semble que Tadesse Tamrat n'ait pas pris toute la mesure. Il s'agit d'une tradition transmise par Täsfa Şəyon de Däbrä Libanos (mort en 1559) à un italien, Mariano Vittorio à Rome²⁷. Il s'agirait du récit de la prise de pouvoir du premier souverain de la dynastie salomonienne, Yekuno Amlak en 1270. Ce dernier aurait été aidé par des troupes armées, dirigées par « les sept *g^wedam* »²⁸. Tadesse Tamrat ne précise pas qui étaient ces sept *g^wedam*. Il constate uniquement que les

²³ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 136 et suivantes.

²⁴ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 130.

²⁵ Sont mentionnés Tāklä Haymanot, Anorewos de Däbrä Şəgaga, Qawestos, Za Yohannes de Qeban, Tāklä Hawaryat, Märha Krəstos et Enbaqom. TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), respectivement p. 126, 130, 127, 127-128, 133, 126 et 134.

²⁶ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), respectivement p. 126-128.

²⁷ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), pp. 125, cite C. CONTI ROSSINI, "La caduta della dinastia Zagwe e la versione amarica del Be'ela Nagast", *RRAL*, vol. 21, (1922), p. 125.

²⁸ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), pp. 125, cite C. CONTI ROSSINI, "La caduta", (1922), p. 285. Pour une analyse complète de ces termes voir chapitre 5.

toponymes associés à ces personnes correspondent à des territoires où il situe les Gafat. De fait, selon lui, les Gafat auraient participé à l'avènement de la dynastie salomonienne²⁹. Le premier argument que nous pouvons objecter à cette démonstration est la localisation des Gafat telle qu'elle est proposée par l'historien lui-même. J'ai en effet montré plus avant que la dispersion des Gafat à l'est de l'Ēndägābṭān ne reposait pas sur des données relatives à l'époque médiévale. Le second élément permettant de mettre en doute l'aide apportée par les Gafat à Yekuno Amlak tient au texte utilisé par l'historien. Ce dernier est particulièrement problématique. Il s'agit en réalité du passage d'un manuscrit provenant vraisemblablement d'Aksum. L'ouvrage est composé de différents textes : tables de comput, listes royales et chartes de donations de terres. C. Conti Rossini qui traduisit et édita une partie du manuscrit en question estime qu'il aurait été composé au XIX^e siècle³⁰. Mais un folio inséré dans l'ouvrage serait une copie d'un manuscrit légèrement postérieur au règne de Šāršā Dəngəl (1563-1597), rédigé dans les *scriptorium* de Däbrä Libanos. Voici une traduction revue et corrigée du texte concerné, utilisé par Tadesse Tamrat dans sa démonstration :

« Après cela [Yekuno Amlak] alla avec notre père Tāklä Haymanot, père des lumières, avec les chefs des prêtres et avec ses soldats, sept g^wedam, dont les noms étaient Malāzay du Wägda, Däbāray du Denbi, Endāzabi de Mugār, Enägari du Wäg, Enākāfe du Wārāb, Enägadi de Šəläleš, Awzazay de Muāl : Malāzay était le chef de ces soldats, il avait fait alliance avec ce roi pour le soutenir dans le commandement parce qu'il était le partisan du royaume chrétien. (Yekuno Amlak) combattit et vainquit son ennemi et son adversaire, par la prière de notre père Tāklä Haymanot ; il reprit alors son royaume et lui [à Tāklä Haymanot] donna un tiers du royaume d'Éthiopie »³¹.

L'extrait ci-dessus explique que le premier souverain de la dynastie salomonienne s'appuya sur un groupe de prêtres et leurs soldats dont l'ensemble est dénommé *sabat g^wedam* pour prendre le pouvoir aux Zag^we. Chacun d'entre eux est associé à un toponyme dont il a déjà été question dans ce travail de recherche. Tous se trouvent sur le haut plateau central

²⁹ TADESSE TAMRAT., "Ethnic Interaction", (1988), pp. 126-127.

³⁰ C. CONTI ROSSINI, "Lettera a J. Halévy sulla caduta degli Zagwe", *RS*, vol. 10, (1902), p. 374.

³¹ C. CONTI ROSSINI, "La caduta", (1922), p. 296-297 : "Poscia [Yekuno Amlāk] ando col padre nostro Takla Hāymānot, padre delle luci, coi capi dei sacerdoti, e con i suoi guerrieri, sette guedām, i cui nomi erano Mālāzāy di Wagdā, Dabarāy di Denbi, Endazābi di Mugar, Enagāri di Wäg, Enakāfe di Warab, Enagāfi di Šelāleš, Awžāžāy di Muāl : di quei guerrieri era capo Mālezāy, il quale aveva fatto alleanza con questo re per sostenerlo ne comando, perchè era fautore del regno cristiano. [Yekuno Amlāk] combattè, e vinse il suo nemico ed il suo avversario per le preghiere del padre nostro Takla Hāymānot ; ricupero allora il suo regno, ed a lui dette la terza del regno d'Etiopia".

éthiopien ou sur ses escarpements ouest et sud-ouest³². En 1270, ces entités, si tant est qu'elles existaient déjà, étaient donc probablement sous le contrôle du royaume du Damot. Il semble alors peu probable que des populations assujetties au *motälämi* du Damot aient aidé le représentant d'une autorité chrétienne à combattre d'autres tenants d'un pouvoir chrétien. Bien au contraire, à l'époque à laquelle fut rédigé ce texte, ces territoires appartenaient tous à une province chrétienne : le Šäwa³³. La fonction ecclésiastique des hommes venus en aide à Yekuno Amlak et leur localisation s'expliquent dans le contexte et le lieu de rédaction de ce texte. M-L. Derat a proposé une analyse de cette source. Elle explique que l'un de ses objectifs était d'insister sur la présence de communautés chrétiennes dans le Šäwa avant 1270. C'est à cette époque que son auteur cherchait à faire remonter l'alliance entre les moines de cette région et les rois éthiopiens³⁴. En ce sens, ce texte servait la vision de l'histoire du royaume chrétien telle qu'elle fut produite, à partir du XVI^e siècle, par le monastère de Däbrä Libanos, célèbre monastère du Šäwa. Par conséquent, il est malaisé d'utiliser ce texte pour localiser les populations Gafat et convenir de leur lien avec le pouvoir royal à la fin du XIII^e siècle.

L'article de Taddesse Tamrat qui se veut pourtant fondateur dans l'étude des rapports entre le pouvoir royal, l'Église éthiopienne et les Gafat, nous oblige à reprendre une à une les sources qu'il utilisa afin de procéder à une nouvelle présentation critique de cette population.

- *Les districts Gafat, du Bizamo à l'Āndägäbĵān*

Lorsque l'on cherche à étudier les populations résidant au sud de l'Abbay à l'époque médiévale, les Gafat apparaissent de façon quasi systématique dans nos sources. Le premier constat qui s'impose alors est la multitude de localisations proposées par notre documentation. Chacune des sources présentées ci-après évoque en effet une localisation différente des populations Gafat. Pourtant ces textes sont tous contemporains.

Le *gädla* Yared, rédigé au début du XV^e siècle est probablement le premier document mentionnant les Gafat. Ils sont cités dans un passage concernant l'expédition d'un roi Zag^we dans le Damot au XIII^e siècle. Dans de ce récit, l'auteur du *gädla* Yared associe les Gafat au royaume du Damot :

³² Voir chapitre 1. Seule la localisation de Mwal pose quelque peu problème. M. Kropp fournit des indications sur ce toponyme qu'il situe dans le Märĥabete, dans le Šäwa chrétien. M. KROPP, *Der siegreiche*, 1994, p. 27, note 140.

³³ La formation de cette nouvelle entité et ses frontières seront étudiées dans le prochain chapitre. Voir p. 3, p.168-170.

³⁴ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 69.

« Le gouverneur [du Damot] fit appeler tous les gens du pays du Damot, du Gafat et du Barya [*sabə' barya*] avec l'ordre de collecter du bois jusqu'au quarantième jour, et ils collectèrent et firent des tas de bois semblables à des montagnes »³⁵.

L'hagiographe de Yared ne localise pas à proprement parler les Gafat. Toutefois, il exprime le lien existant, selon lui, entre cette population et le royaume du Damot. Son dirigeant, probablement un *motälämi*, avait le pouvoir de convoquer les Gafat et de leur donner des ordres. Les Gafat apparaissent ici comme une main d'œuvre corvéable par le chef du Damot. L'expression de ce lien entre *motälämi* et les Gafat indique que pour les clercs du xv^e siècle, deux siècles plus tôt, les Gafat résidaient dans le royaume du Damot et étaient soumis à l'autorité de son dirigeant³⁶. Au sein de notre documentation, le *gädla* Yared est unique de ce point de vue. Il s'agit en effet de la seule source mentionnant les Gafat en lien avec des événements du xiii^e siècle. Cependant, malgré l'absence de document sur les Gafat à cette époque, les prochaines sources évoquant cette population les situent également dans des territoires que nous avons précédemment pu placer dans le royaume du Damot.

Les Actes de Mäba'a Şəyon, composés dans la seconde moitié du xv^e siècle, localisent aux abords de l'Ēndägbtän, voire dans cet espace, les populations Gafat : *sabə'a Gafat*³⁷. Après avoir séjourné dans le Damot où il avait célébré la fête de la croix le 16 de *mäskäräm*, Mäba'a Şəyon, de retour dans « son pays »³⁸ reçut par le Christ et la Vierge la charge d'évangéliser différentes villes et populations dont les Gafat³⁹. L'hagiographe ne précise pas quel était « le pays » de Mäba'a Şəyon, mais lecteurs et auditeurs peuvent le déduire de l'histoire même du saint moine. En effet, Mäba'a Şəyon est décrit dans son *gädl* comme un missionnaire de l'Ēndägbtän où il aurait grandi, suivi l'enseignement d'*abba* Abukir dans la maison de Marie (*beta Maryam*) de Däbrä Qəddus Yohannes⁴⁰. Le « pays » du saint moine était donc l'Ēndägbtän et c'est dans ce territoire que son hagiographe situe des Gafat dans la seconde partie du xv^e siècle.

De la première moitié du xvi^e siècle, jusqu'au début du xvii^e siècle, plusieurs sources permettent également de localiser les Gafat dans le Damot et dans l'Ēndägbtän. Toutefois,

³⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, texte, p. 22, traduction, p. 24 : « Et praefectus omnes incolas regionis Damot et Gafat et omnes Barya usque ad diem quadragesimam ligna colligere iussit ; et collegerunt ; et lignorum acervi quisi montes fuerunt ». Traduction de la version latine et du texte gə'əz original avec l'aide de M-L. Derat.

³⁶ Voir chapitre 1, p. 73.

³⁷ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabä Syon*, 1898, folio 68a.

³⁸ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabä Syon*, 1898, folio 67b : «*Hora Hägärä*».

³⁹ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabä Syon*, 1898, p. 78-79.

⁴⁰ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabä Syon*, 1898, p. 30-31.

contrairement aux *gädlät* Yared et Mäba'a Şəyon, il n'y est plus uniquement fait référence à un ethnonyme. Le terme Gafat apparaît également comme un toponyme. Trois territoires Gafat se dessinent dans ces textes et dans les cartes qui les accompagnent.

En 1523, A. Zorzi rencontra le frère Thomas, ecclésiastique éthiopien à Venise. Ce dernier situe un territoire Gafat dans un espace qui correspond au territoire de l'Ēndägbätän :

« Et qu'à la frontière de la province du Damot se trouve la ville de Basegai, une ville distante de 8 jours de la ville de Ugie, cour du roi Dawit, près de laquelle vers l'ouest se trouvent de grandes montagnes appelées Gafat, où une rivière prend sa source passant par la dite cité de Ugie [Wäg ?] et se dirige vers l'est vers la mer, et cette rivière s'appelle l'Auas [Awaš] »⁴¹.

Les sources de l'Awaš caractérisaient, nous l'avons vu, l'Ēndägbätän⁴². Le frère Thomas indique par conséquent que les « montagnes Gafat » se trouvaient dans ce territoire. Quelques décennies plus tard, J. Bermudes proposait une localisation identique du « pays des Gafates » où il fut exilé par Gälawdewos (1540-1558)⁴³. D'après lui son lieu d'exil était situé à l'ouest du Wäg et à l'est du Damot :

« Au couchant du royaume de Oggy [Wäg] se trouve le royaume des Gafates, également tributaire et subordonné à l'empire d'Éthiopie. »⁴⁴

« Le royaume du Damute confine du côté du couchant avec celui des Gafates, dont j'ai parlé plus haut »⁴⁵.

C'est directement à l'est du Damot que nos recherches nous ont permis de localiser l'Ēndägbätän. Tandis que ce territoire est à situer au nord-ouest du Wäg⁴⁶. Pendant le règne de Gälawdewos, J. Bermudes fut donc envoyé en exil dans un territoire Gafat que nous pouvons situer en lieu et place de l'Ēndägbätän médiéval.

⁴¹ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 149: "And that on the near side of the said province of Damot was a city Besegai, a city distant 8 days from the city of Ugie, court of King David, near which towards the west are great mountains called Gafat, where rises a river that passes by the said city Ugie and goes eastwards to the sea; and that river is called Auas".

⁴² Voir chapitre 1.

⁴³ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, pp. 143-147.

⁴⁴ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 160.

⁴⁵ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 161.

⁴⁶ Voir chapitre 1.

Au début du XVII^e siècle, M. de Almeida, jésuite portugais, rédigea un ouvrage intitulé *Historia da Ethiopia* qu'il accompagne d'une carte représentant l'espace éthiopien⁴⁷. Sur cette carte, le jésuite portugais situait un territoire Gafat au sud de l'Abbay, au nord du Damot et du Gänz, à l'est du Bizamo. Soit en lieu et place de l'Āndägäbtān⁴⁸. Bien que moins précise, cette localisation du Gafat se lit également dans son récit :

« Le cours du Nil laisse le lac [Dambea] presque au sud-est et allant dans cette direction passe par les royaumes de Begameder, Amarâ et Olecâ qui se trouvent à l'est. Il tourne ensuite au sud et le royaume du Xaoâ se trouve au sud-est ; il s'incline alors vers l'ouest, le nord ouest et le nord et le Gänz, Gafates et Bizamo se trouvent au sud-sud-est et à l'ouest »⁴⁹.

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, J. Ludolf proposait une localisation des Gafat en tout point identique à celle de M. de Almeida. Les informations sur le Gafat fournies par l'orientaliste allemand sont une compilation de différents renseignements issus de sources variées⁵⁰. J. Ludolf en tirait la conclusion que le Gafat se trouvait aux limites du Damot. Ce même Damot était décrit comme « un royaume méridional, situé au-delà du Nil et du Gafat »⁵¹. Sur la carte qu'il proposait du royaume chrétien éthiopien, J. Ludolf localisait le Gafat au sud de l'Abbay, à cheval sur les deux rives de la rivière Gudär, au nord du Damot, à l'est du Bizamo⁵². Soit en lieu et place de l'Āndägäbtān médiévale. La similitude de la localisation des Gafat chez M. de Almeida et chez J. Ludolf nous amène à penser que l'orientaliste allemand avait connaissance des données du jésuite portugais sur ce sujet.

De ces différentes sources, le premier constat qui s'impose quant à la localisation d'un territoire Gafat est sa situation par rapport à l'Āndägäbtān médiéval. Parallèlement aux descriptions unanimes d'un territoire Gafat à l'est du Damot, l'Āndägäbtān n'apparaît ni dans ces textes, ni sur les cartes qui les accompagnent. Ce phénomène pose clairement la question

⁴⁷ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, carte p. XCVIII.

⁴⁸ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, carte p. XCVIII.

⁴⁹ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 24-25: "The stream of the Nile leaves the lake almost due south-east and going in that direction passes by the Kingdoms of Begamder, Amarâ, and Olecâ which lie to the east. It then turns south and the Kingdom of Xaoa lies to the south-east; it then bends west, north- west and north and Ganz, Gafates and Bizamo lie to the south-south-east and west".

⁵⁰ L'Histoire de P. Giovio (1483-1552), évêque de Nocera [P. GIOVIO, *Historiarum sui temporis ab anno 1494 ad annum 1547 libri XLV* (45 livres d'histoire contemporaine de 1494 à 1547)] ; la Relation sur la religion des Abyssins de Mathieu l'Arménien, premier ambassadeur d'Éthiopie auprès du roi Manuel du Portugal (D. DE GOEJE, *Relation sur les mœurs et la religion des Éthiopiens*, Leyde, 1866, in-4) ; l'œuvre de Täsfa Şəyon éditeur du nouveau testament éthiopien ; les écrits du père N. Godinho (1633-1712) d'après le récit du capitaine portugais J. Gabrieli qui résida en Éthiopie (N. PERE GODINHO, *De Abassinorum rebus, deque Aethiopiae Patrarhis Ionne Nonio Barreto & Andrea Oviedo*, Sumptibus H. Cardon, 1615) ; et l'abba Gorgoryos.

⁵¹ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 40-41.

⁵² J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, pl. 1.

de l'existence de l'Āndägäbtān au moment de la rédaction de ces sources. L'Āndägäbtān avait-il alors disparu ? Il semble que non. En effet, à la même époque l'Āndägäbtān est mentionné dans des chroniques royales. C'est notamment le cas pour le règne de Šāršā Dəngəl (1563-1597) : « Ce Ḥamālmal, arrivé au Schoa choisit son lieu de campement dans l'Āndägäbtān, et y bâtit une forteresse »⁵³. Il est alors plus prudent d'évoquer l'existence d'un district Gafat dans l'Āndägäbtān au xvi^e siècle - début du xvii^e siècle. La présence de Gafat dans l'Āndägäbtān remonte au moins au xv^e siècle, période à laquelle se rapporte le *gädla* Maba Šəyon, saint moine qui reçut la charge de les évangéliser.

Ce district Gafat n'était pas le seul lieu de résidence des Gafat. Entre le xv^e et le xvii^e siècle, plusieurs sources notent l'existence de territoires Gafat en dehors de l'Āndägäbtān. Au xvi^e siècle, 'Arab faqīh place un district gafat dans le Damot :

« Quand il [Dahragot, chef militaire chrétien] apprit que les musulmans marchaient contre le Damot, il s'enfuit de peur dans la province du Gāfāt, qui en fait partie. »⁵⁴.

Tandis que F. Alvares contemporain de Ləbnä Dəngəl (1508-1540) évoque un territoire Gafat qu'il situe à l'ouest du Damot :

« En se dirigeant plus à l'ouest, quasiment à l'ouest de ce Damute, se trouvent d'autres seigneurs que l'on appelle les Cafates [...] »⁵⁵.

Un siècle plus tard, M. de Almeida mentionne lui aussi un territoire Gafat à l'ouest du Damot :

« Il y a aussi des Gafates mélangés à des Gallas [Oromo] qui habitent et sont maîtres du royaume de Bizamo, qui auparavant faisait partie de l'empire. Ce chemin est sur la route vers/de Nareâ, toujours sujet du royaume [...] »⁵⁶.

Le jésuite portugais situe le Bizamo au sud de l'Abbay à l'ouest du Damot et au nord de l'Ānnarya⁵⁷. Cette localisation des Gafat à l'ouest du Damot, dans le Bizamo, associée à la

⁵³ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 9.

⁵⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 399.

⁵⁵ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 458: "Making more for the west, and almost west across this Damute, are others lordships which they the Cafates [...]".

⁵⁶ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 18: "There are also some Gafates mixed with the Gallas who inhabit and are masters of, the Kingdom of Bizamo, which was formerly part of the empire. This way lies the route to Nareâ, still a subject kingdom [...]"

description d'une population dominante dans ce territoire, est similaire à celle proposée par F. Alvares dans la première partie du XVI^e siècle. Sans le nommer comme tel, il est alors très probable que F. Alvares ait fait référence au Bizamo, lorsqu'il situait des Gafat « seigneurs » d'un royaume à l'ouest du Damot. Au début du XVII^e siècle, M. de Almeida a pu reprendre des renseignements sur les populations éthiopiennes qu'il aurait tirés d'ouvrages sur le sujet. Le récit de F. Alvares aurait alors constitué une base de données particulièrement intéressante car issue du séjour d'un autre ecclésiastique portugais en Éthiopie. Le jésuite les aurait alors agrémentées d'informations dont il disposait par ailleurs.

Enfin, la chronique du règne de Šāršā Dəngəl localise des Gafat dans un autre territoire, Šat :

« Ici, nous allons écrire le commencement du récit de ce baptême. Avant cette affaire, quand le roi partit en expédition dans la terre [mədr] de Šat, les tribus [həzb] de ce pays [hägär] qui s'appellent les Gafat, voulurent résister, mais il les déracina comme Bedyam et Sisara, et comme Iyabis au fleuve Qison »⁵⁸.

Le territoire de Šat semble se trouver dans le voisinage de l'Ənnarya, le souverain faisant en effet des allers-retours entre ces deux territoires dont il tente de convertir les dignitaires⁵⁹. C'est dans le Šat que Šāršā Dəngəl mourut après avoir mangé un poisson pêché dans une rivière homonyme⁶⁰. La population de Šat est également mentionnée dans la chronique de Susnəyos (1604-1632). Toutefois, le passage en question ne permet pas de localiser ce territoire puisqu'il évoque le déplacement d'habitants de Šat partis à la rencontre de Susnəyos : « Alors qu'il se trouvait à cet endroit, le gouverneur [mäk^wannen] du Šat lui envoya le nəgarit avec le santi⁶¹ et il y eut dans sa résidence une grande joie »⁶². Tout au plus pouvons-nous confirmer le fait que le Šat se trouvait au sud de l'Abbay puisque lors de cette rencontre, Susnəyos y résidait, menant des expéditions militaires contre les populations locales.

⁵⁷ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 19 et carte p. XCVIII.

⁵⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 136.

⁵⁹ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 137.

⁶⁰ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 120 : « Il s'apprêtait à l'étouffer, lorsqu'il mourut pour avoir mangé d'un poisson pêché dans une rivière du Chât, soit que le poisson fut venimeux, soit que le met eut été empoisonné ».

⁶¹ Le nəgarit est le tambour royal. C. TSE KIMBERLIN, "Nəgarit", *EAE*, vol. 3, (2007), p. 1104-1106. Le santi est une « sorte de flûte », T.L. KANE, *Amharic-English Dictionary*, vol. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 544, col. 1.

⁶² J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos, roi d'Éthiopie (1607-1632). Traduction des chapitres 1 à 15*, Paris, Université Paris 1, mémoire de DEA en Histoire, 1995, p. 24 : « Alors qu'il se trouvait à cet endroit, le gouverneur du Šat lui envoya le nagarit avec le santi et il y eut dans sa résidence une grande joie ».

À l'époque médiévale, il aurait donc existé simultanément au moins quatre espaces habités par les Gafat : dans l'Ēndägbätän, dans le Damot, à l'ouest du Damot, probablement dans le Bizamo et dans le Šat. La présence simultanée des toponymes Ēndägbätän, Damot, Bizamo et Šat dans nos sources supposent que les Gafat n'avaient pas annexé ces territoires mais qu'ils y résidaient au sein d'entités territoriales plus petites.

Il est difficile de statuer sur l'existence de ces districts Gafat depuis le XIII^e siècle puisque seul le *gädla* Yared évoque les Gafat à cette période. D'autant que de composition tardive, la Vie de Yared est avant tout l'image d'une réalité qui lui était contemporaine. Bien plus qu'une localisation explicite des Gafat au XIII^e siècle, il me semble que le *gädla* Yared exprime le lien entre le royaume du Damot et cette population. Par la même, ce texte signalait la présence de Gafat dans ce royaume au XIII^e siècle. Or, la situation des districts gafat aux XV^e et XVI^e siècles tend à justifier cette présence puisque nos sources placent toutes les Gafat dans des territoires ayant appartenu au royaume du Damot. Enfin, lorsque nous tentons de comprendre comment et pourquoi cette population était disséminée au sein de plusieurs districts/villages, d'autres éléments de leur histoire évoquent leur lien avec le Damot.

- *Les Gafat, une histoire de clans*

La dispersion des Gafat sur une large bande de territoire entre le Bizamo et l'Ēndägbätän est liée à leur division en clans. La première source à mentionner l'existence de clans Gafat est la chronique du règne de Susnəyos. Il s'agit également du premier texte à reconnaître la présence simultanée de Gafat dans plusieurs territoires. Jusqu'alors chacun des auteurs de nos sources n'avait été en contact qu'avec un seul district Gafat. Ce changement qui intervient avec Susneyos est dû à sa longue présence dans les différents territoires du sud de l'Abbay.

La chronique du règne de Susnəyos débute bien avant la date officielle de son règne, en 1604 selon cette même chronique. C'est en fait un récit de sa vie et donc de sa lutte pour conquérir le trône. À la mort de Šäršä Dəngəl, Susnəyos et Za Dəngəl, le neveu du roi défunt, sont recherchés et s'enfuient au Wäläqa⁶³. C'est au Wäläqa que Susnəyos s'arme et débute une errance de dix années pour prendre le pouvoir. Dans ce contexte, il résida pendant un temps dans les différents territoires du sud de l'Abbay dont le Damot, l'Ēndägbätän et le Wärab où il rencontra des Gafat. Deux auteurs se sont partagés successivement la rédaction de

⁶³ Le Wäläqa est délimité à l'ouest par l'Abbay, au nord peut être par la rivière Gešen, au sud par la Ğamma et à l'est, peut être par la rivière Boto. A. WION, *Paradis pour une reine, le monastère de Qoma Fasilädäs, Éthiopie XVII^e siècle*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2012, p. 155, et note 33.

cette longue chronique avant et après 1619. Le premier, l'*azzaṣ* Ṭino meurt probablement en 1622⁶⁴. En 1892, F.M. Esteves Pereira publia l'édition princeps et unique de la chronique du règne de Susnəyos (1607-1632) réalisée à partir des 75 premiers folios du manuscrit Oxford 20, seul exemplaire à ce jour de cette chronique royale éthiopienne. En 1995, dans le cadre d'un mémoire de DEA, J-F. Sciarrino traduisit les 51 premiers chapitres de la chronique du règne de Susnəyos en s'attachant à utiliser une méthode critique – prônée par M. Kropp⁶⁵ –, les progrès de la lexicographie lui permettant de traduire certains vocables gə'əz et amharique laissés dans la traduction de F.M. Esteves Pereira⁶⁶. C'est dans la première partie de la chronique rédigée par l'*azzaṣ* Ṭino que sont cités les clans Gafat. Nous pouvons en dénombrer neuf différents : les Abädray, les Beräbabo, les Yazambäl, les Yasubli, les Ašmän, les Ḥarbäkäl, les Ḥarbäwaš, les Wänge et les Dən. Dans la chronique du règne de ce souverain éthiopien, ces ethnonymes sont clairement désignés comme les noms de clans Gafat :

« Ensuite, il partit vers les Gafat qui s'appelaient Abädray »⁶⁷.

« Il se leva de cet endroit et partit en direction du Goḡḡam avec ses troupes et avec les Galla sur le conseil d'un Gafat de la tribu des Beräbabo, du nom de Fesen »⁶⁸.

« Alors qu'ils partaient, les notables des habitants de Yazambäl et les chefs des Gafat arrivèrent [et] ils se rencontrèrent sur la route »⁶⁹.

« Avant qu'il arrive, alors qu'il se trouvait sur la route, il perçut de nombreux bœufs des Gafat qui s'appelaient Yasubli [et] il pillait et fit des provisions »⁷⁰.

« Se réunissant, de nombreuses tribus des Gafat qui s'appelaient Ḥarbäwaš et Ḥarbäkäl, Wänge et Ašmän »⁷¹.

« [...] il dévasta si bien les Dən et tous les Gafat qui se trouvaient de l'autre côté de l'Abbawi »⁷².

⁶⁴ A.WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 149, note 7.

⁶⁵ M. KROPP, « Réédition des chroniques », (1983-1984).

⁶⁶ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 3.

⁶⁷ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 22.

⁶⁸ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 22.

⁶⁹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 23.

⁷⁰ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

⁷¹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 25.

⁷² J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 26.

Deux textes plus tardifs, *Yäityopp'ya Hizb Tarik* ou *Histoire des peuples d'Éthiopie* de l'*aläqa* Tayyä et un manuscrit trouvé par W. Leslau dans le Goğğam⁷³, intitulé par le linguiste *A short Chronicle of the Gafat* listent les clans Gafat. Tous deux proposent une généalogie des Gafat aboutissant à leur répartition en dix clans différents. Ces deux ouvrages font remonter la présence de populations Gafat en Éthiopie à l'époque de Mənilək I^{er}, fils de Salomon et de la reine de Saba. L'*aläqa* Tayyä (1860-1924) était un historien, poète, expert en langues éthiopiennes. Il rédigea son *Histoire des peuples éthiopiens* à partir de traditions orales et écrites, de manuscrits éthiopiens consultés dans les bibliothèques éthiopiennes et européennes parmi lesquels se trouvait le *tarikä nägäst* de Susnəyos⁷⁴. L'érudit éthiopien explique qu'il existait à l'origine deux clans ou groupes Gafat : les Kusa Gafat et les Israël Gafat qui s'unirent par des alliances matrimoniales. Les Israël Gafat étaient dans l'entourage de Mənilək I^{er}. À cette époque, ils se rebellèrent et se battirent contre le roi d'Israël, Rob'am, fils de Salomon, et furent défaits. Ils fuirent et vinrent en Éthiopie de crainte que Rob'am ne les annihile. Ils campèrent dans le Damot et furent appelé « Gafat ». « Gafat » signifiant réfugiés. L'*aläqa* Tayyä affirme qu'il s'agit là de la « vraie histoire » des Gafat mais que ces derniers la refusent au profit d'un récit qui leur est plus favorable. Cette autre version stipule que leurs ancêtres vinrent avec Mənilək I^{er} lorsqu'il apporta avec lui les Tables de Moïse depuis Jérusalem. Pendant le voyage, lorsque Mənilək et les hommes qui l'accompagnaient tentèrent de passer par un passage étroit, un Gafat sauva l'Arche d'Alliance. L'assemblée témoin de cet événement s'écria : « il l'a poussé [gäffa-t] ! Il l'a poussé ! Il l'a poussé ! ». C'est pour cette raison que le « sauveur » de l'Arche d'Alliance fut dénommé Gafat. Ce Gafat arrivé en Éthiopie à l'époque de Mənilək I^{er} eut dix fils : « Abderay, Gämbö, Birädabo, Yäzämbäl, Yäsubi, Ashmän, Harbäwash, Harb Akäl, Wänge et Den »⁷⁵. Ces fils donnèrent naissance à dix clans Gafat.

L'origine et la datation du texte traduit et publié par W. Leslau sont obscures. Ce dernier ne fournit aucune description du manuscrit à partir duquel fut extraite la *Courte chronique des Gafat*. Toutefois, certains détails du texte publié par W. Leslau nous fournissent des indices quant à l'origine de cette chronique. D'une part, son sujet nous renseigne sur les auteurs probables de ce texte. Il est uniquement fait mention des Gafat et de leur histoire depuis leur arrivée légendaire en Éthiopie, phénomène qui poussa très probablement W. Leslau à intituler ce texte *Courte chronique des Gafat*. D'autre part, la

⁷³ Près de Iğğa, sur la route menant de Däbrä Markos à Bure.

⁷⁴ ALÄQA TAYYÄ GÄBRÄ MARYAM, *History*, 1987, p. v.

⁷⁵ ALÄQA TAYYÄ GÄBRÄ MARYAM, *History*, 1987, p. 59.

version de l'histoire des Gafat contenue dans cette chronique est particulièrement élogieuse à l'égard de cette population, ce qui nous mène à penser qu'elle en est issue. Enfin, les indications d'ordre géographique sur la localisation des Gafat ont trait à leur situation après leur installation dans le Goğgam ce qui en fait une tradition tardive, postérieure au règne de Susnəyos⁷⁶.

Dans la *Courte chronique des Gafat*, la généalogie des tribus Gafat est la suivante : Bo'ez engendra 'Iyobed, 'Iyobed engendra 'Esey, 'Esey engendra Dawit, 'Elyab, 'Aminadab, Sama, Sobeq, Bo'ez, Ləhema, Ḥazer. Sobeq engendra Bälmu. Bälmu engendra Dina. Ce Dina fut dénommé Gafat à l'époque de Mənilək I^{er}. Mənilək I^{er} naquit dans le pays de Saba i.e l'Éthiopie. Il y grandit avec sa mère, la reine Azeb. Lorsqu'il atteignit l'âge de 22 ans, il s'en alla, accompagné par des civiles et des soldats de Saba et d'Amḥara, et alla voir son père, Salomon. Il y demeura trois ans étudiant la loi de Moïse, l'art de gouverner et la langue hébraïque. Puis, à l'âge de 25 ans il devint empereur d'Éthiopie. Pour l'accompagner dans son pays, il choisit parmi les 12 tribus d'Israël, 12 000 jeunes hommes intelligents et instruits, aînés d'une famille parmi lesquels se trouvait Dina. Arrivé en Éthiopie, le cortège passa par un chemin étroit et difficile. Dina sauva les Tables de Moïse en les poussant sur le côté. La foule qui assistait à cette procession cria : « *Gafat, Gafat* », c'est à dire « il l'a poussé, il l'a poussé ». Lorsque plus tard, les gens de l'Amḥara demandèrent quel était le nom de Dina, les proches du roi qui ne connaissaient pas ses ancêtres dirent « c'est celui qui poussa (de côté) les Tables de Moïse sur la route ». Depuis ce jour, Dina ne fut plus jamais appelé Dina mais *Yägäffat*. Nous retrouvons ensuite les Gafat au début du XVIII^e siècle. Pendant le règne de Fasilädäs (1632-1667), ces derniers se plaignirent au souverain d'avoir été chassés de leur terre natale : le Damot. Fasilädäs (1632-1667) confirma alors leur propriété sur les terres suivantes : « Que la région de Dən, Wägäne, Ašämän, Arbašiwa, Abidära, Birbabo, Gänbo, Zobəl, Sobli, Arbakäl soit votre fief »⁷⁷. Cette tradition sur l'histoire des Gafat correspond en tout point à la seconde version de leur origine mentionnée par l'*aläqa* Tayyä. Il est donc probable qu'elle soit antérieure à la période de rédaction de l'*Histoire des peuples éthiopiens* par l'érudit éthiopien. S'agissant d'une tradition, il est vraisemblable que cette version de l'histoire des Gafat fut véhiculée à l'oral avant d'être mise par écrit à une date qui demeure inconnue. Les modalités de la diffusion de cette tradition multiplient alors les voies par lesquelles l'*aläqa* Tayyä put en avoir connaissance.

⁷⁶ La migration des populations Gafat au nord de l'Abbay fait l'objet d'un chapitre dans le présent travail de recherche (chapitre 7). À cet effet d'autres arguments de la *Courte chronique des Gafat* seront développés permettant de dater la tradition qu'elle contient. Voir p. 359 et suivantes.

⁷⁷ W. LESLAU, "A Short Chronicle", (1966), p. 198.

Les terres attribuées par Fasilädäs aux Gafat correspondent en grande partie aux noms des fils de Gafat mentionnés par l'*aläqa* Tayyā tandis qu'ils sont identiques aux clans Gafat cités par le chroniqueur de Susnəyos :

Chronique du règne de Susnəyos	<i>Histoire des peuples de l'Éthiopie</i>	<i>Courte chronique des Gafat</i>
Abädray	Abidära	Abderay
Beräbabo	Birbabo	Birädabo
Yazambäl	Zobəl	Yäzämbäl
Yasubli	Sobli	Yäsubi
Ašmān	Ašämān	Ashmān
Ḥarbäkäl	Arbakäl	Harb Akäl
Ḥarbäwaš	Arbašiwa	Harbäwash
Wänge	Wägäne	Wänge
Dən	Dən	Den

Toponymes et ethnonymes Gafat se confondent donc. Chacun d'entre eux correspondait vraisemblablement à un nom de clan et également au nom du territoire sur lequel résidait ce clan. C'est bien là ce que laisse entendre le chroniqueur de Susneyos lorsqu'il explique que :

« À ce moment là, dans cette région [*mədr*] de Yazambal, il n'avait pas de vêtements, il prit possession de vêtements ; et il n'avait ni bouclier ni lance et il prit possession de boucliers et de lances »⁷⁸.

L'ethnonyme Gafat Yazambäl est ici utilisé comme un toponyme. Cet emploi corrobore l'idée d'une corrélation entre noms de clans et noms de lieux habités par les Gafat. Grâce aux chroniques des règnes de Šāršä Dəngəl et de Susnəyos, il est possible de localiser précisément certains toponymes/ethnonymes gafat dans la seconde moitié du XVI^e siècle. A la fin du XVI^e siècle, les Beräbado sont situés à proximité de Gəndäbärät dans l'Əndägäbṭän :

⁷⁸ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

« Ayant terminé la semaine d'allégresse, le roi partit de là [Gondäbärät] et alla à Beräbabo pour faire la guerre au Gafat, parce qu'ils avaient agi méchamment en ce temps là, ayant pris parti pour Fasilo »⁷⁹.

Au début du XVII^e siècle, les Abädray vivaient dans les environs de Gondäbärät :

« Ensuite il se leva de cette région [*madr*] et poursuivit sa route en direction de Gend Bärät [...] il partit vers les Gafat qui s'appelaient Abädray et ces Abädray le reçurent bien. Il resta là quelques temps »⁸⁰

Et Susnəyos rencontra les Yäsubli sur la route du Bizamo :

« Il laisse à cet endroit ses bagages et descendit pour combattre Bizamo. Avant qu'il arrive, alors qu'il se trouvait sur la route, il perçut de nombreux bœufs des Gafat qui s'appelaient Yäsubli [et] il pillait et fit des provisions »⁸¹.

Ces localisations des clans Gafat correspondent entièrement aux conclusions que nous avons pu tirer des différentes sources présentées plus avant. Elles justifient leur présence dans le Bizamo, le Damot et l'Āndägäbṭān. Les Gafat rencontrés par certains des auteurs de nos sources peuvent dès lors être identifiés. Yäsubli correspondait à un clan Gafat et put également être le nom de leur territoire dans le Bizamo. Les Beräbabo purent être les Gafat rencontrés par J. Bermudes lors de son exil dans l'Āndägäbṭān voire ceux dont Mäba'a Ṣəyon reçut la charge au XV^e siècle.

L'œuvre de l'*aläqa* Tayyā et la *Courte chronique des Gafat* mettent un autre phénomène en lumière. Ces deux textes font du Damot le territoire d'implantation des Gafat lors de leur arrivée mythique en Éthiopie. Cette localisation apparaît dans les deux versions de l'histoire des Gafat, la tradition qui leur est négative et celle qu'ils véhiculèrent. C'est-à-dire dans la version chrétienne de l'histoire des Gafat tout comme dans leur « autobiographie ». Les Gafat vécurent pour un temps dans le Damot. Ce qui pourrait nous conduire à penser que ces deux traditions font référence à la période médiévale, époque pour laquelle cette installation est avérée. Cependant, toutes deux expriment l'antériorité de cette implantation qu'elles font remonter à l'époque du roi légendaire Mənilək I^{er}. Les Gafat sont donc reconnus

⁷⁹ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 43.

⁸⁰ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 22.

⁸¹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

dans l'histoire chrétienne et se définissent eux-mêmes comme l'une des plus anciennes populations du Damot. Nous retrouvons là l'idée déjà suggérée par le *gädla* Yared d'une présence ancienne des Gafat dans le Damot. Il me semble alors que nous puissions convenir que les Gafat furent l'une des populations du royaume du Damot. Ils furent donc pour un temps assujettis aux *motälämi*. Disposaient-ils par ailleurs d'une organisation administrative qui leur était propre ?

- *L'organisation politique des clans Gafat*

Différentes sources indiquent que les Gafat possédaient leur propre organisation administrative. Dans un premier temps, ces informations suggèrent qu'il existait un chef de tous les Gafat. Cette gestion centralisée des clans Gafat transparait dans une source particulièrement complexe : le recueil de chants militaires en l'honneur de plusieurs souverains de la dynastie salomonienne⁸². À deux reprises dans ce recueil, un chef Gafat est mentionné. Amdä Şəyon (1314-1344) et Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) sont loués dans deux chants différents pour avoir vaincu un certain Awälamō, dirigeant Gafat : « *kagafat awälamone* »⁸³. La présence de ce nom dans des chants relatifs au début du XIV^e siècle et à la première moitié du XV^e siècle suppose qu'*awälamō* était un titre et non un nom propre. Cette titulature n'apparait dans aucune des sources sur l'Éthiopie à l'époque médiévale comme un titre du *cursus honorum* du royaume chrétien. Par conséquent, il est fort probable qu'*awälamō* était un titre porté uniquement par les dirigeants Gafat. *Awälamō* était peut être un mot gafat. Malheureusement, il n'apparait dans aucune des listes de termes gafat compilées par les érudits et linguistes étrangers depuis le XVII^e siècle.

Sur qui les *awälamō* avaient-ils autorité ? Sur tous les Gafat, comme semble le suggérer les chants en l'honneur d'Amdä Şəyon et Zär'ä Ya'eqob ? Où sur un ou plusieurs clans gafat ? Il nous est pour l'heure difficile de répondre à cette question. Contrairement à *motälämi* dont nous avons pu établir précédemment le rôle en tant que dirigeant du royaume du Damot, celui d'*awälamō* est plus obscur. La répartition des Gafat dans un vaste espace, leur séparation en clans et l'autorité dont ils semblaient disposer sur leur district, discréditent l'idée d'une centralisation administrative des Gafat. Plusieurs de nos sources évoquent l'autorité des clans Gafat sur le territoire qu'ils habitaient. F. Alvares parle des « seigneurs

⁸² Pour une présentation de cette source voir chapitre 1. I. GUIDI, "La canzoni", (1889) ; E. LITTMANN, *Die Altamharischen*, 1914 et E. LITTMANN, « Altamharisches Glossar » (1942-1943), pp. 473-505.

⁸³ I. GUIDI, "La canzoni", (1889), respectivement p. 63, chant n°8, ligne 26 et p. 64, chant n°10, lignes 39-10. Pour une présentation de cette source se référer au chapitre 1, p. 47 et suivantes.

que l'on appelle les Cafates »⁸⁴ à l'ouest du Damot dans le Bizamo. J. Bermudes décrit les Gafat, chez qui il fut retenu prisonnier, comme disposant de leur propre administration composée de chefs locaux⁸⁵. Il ajoute : « Ils [les Gafat] sont les seigneurs de ce royaume »⁸⁶. Enfin, M. de Almeida précise que les Gafat du Bizamo étaient « maîtres » de leur territoire⁸⁷. Les districts Gafat n'auraient alors pas seulement été des entités géographiques. Ils étaient vraisemblablement des entités géopolitiques. De fait, elles devaient être organisées politiquement localement. Par ailleurs, jusqu'au tournant du XVI^e siècle et la présence de Susnəyos au sud de l'Abbay, les connaissances des Éthiopiens et des Européens sur les Gafat semblent particulièrement lacunaires. Ces derniers n'avaient pas remarqué, du moins n'avaient-ils pas noté, leur répartition en clans. L'organisation sociale et les mœurs des Gafat étaient particulièrement éloignées de celles des chrétiens. Des amalgames et confusions ont pu en découler. D'autant qu'à bien y regarder, les chants militaires en l'honneur d'Amdä Şəyon et de Zär'ä Ya'eqob n'apportent en soit aucune précision. En effet, ils se limitent à décrire *awälam*o comme l'adversaire des chrétiens lorsqu'il fut question d'affrontements contre des Gafat au XIV^e puis au XV^e siècle. Dès lors, il est probable qu'*awälam*o ait été le titre d'un leader militaire ou spirituel d'un ou de plusieurs clans Gafat, rencontré par Amdä Şəyon puis par Zär'ä Ya'eqob. Sur l'image de l'organisation des Oromo, dont il sera largement question dans les prochains chapitres de ce travail, un personnage élu, choisi pour certaines aptitudes ou encore émanant d'un lignage spécifique portant le titre d'*awälam*o, fédérait probablement localement un clan Gafat. Ce titre était peut être employé par tous les clans Gafat. Dans ce cas, à supposer qu'Amdä Şəyon et Zär'ä Ya'eqob n'aient pas affronté le même clan Gafat, ils eurent tous deux à faire à un *awälam*o. C'est par ailleurs ce que laisse entendre nos sources lorsque la connaissance des clans Gafat se fait plus précise à partir de la seconde partie du XVI^e siècle.

Les chroniques des règnes de Šäršä Dəngəl (1563-1597) et de Susnəyos (1604-1632) évoquent explicitement l'existence d'une administration propre à chaque clan Gafat :

⁸⁴ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 458: "Making more for the west, and almost west across this Damute, are others lordships which they the Cafates, people who are not very black, and large of stature".

⁸⁵ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 160.

⁸⁶ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 160.

⁸⁷ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 24-25.

« Alors ils [les troupes de Šäršä Dəngəl] partirent de Gend Barat et allèrent par la route de Säbrad. Quand ils arrivèrent à Qäñə', le žan [ğan] Nazar Gafat les reçut et leur fit présent de 25 chevaux »⁸⁸.

« En entendant la parole du šähäfe lam Šeno, le žan [ğan] Bă Gedm abandonna le combat, vint et tomba aux pieds du prince et embrassa sa main ; et avec lui, tous les Hărbakäl le reçurent en paix et l'accompagnèrent pour qu'il parte avec tout son butin et il partit et rentra dans sa maison »⁸⁹.

Les deux chefs de clan Gafat portent le même titre : *ğan*. Il s'agit d'un mot amharique désignant le titre du roi. Hormis pour le souverain éthiopien, ce terme est toujours suivi d'un autre permettant de qualifier la personne à laquelle il correspond. Suivant le terme qui lui est suffixé, *ğan* désigne un officier, un dignitaire, le dirigeant d'un corps de troupe militaire, un paysan chargé des terres du roi, un chef de protocole ...⁹⁰ Le terme *ğan* a donc un lien avec le *cursus honorum* du royaume chrétien. Les chefs de clan Gafat rencontrés par Šäršä Dəngəl et Susnəyos portaient-ils le titre de *ğan* ? Ou s'agissait-il d'un terme générique permettant de les désigner en leur qualité de chef ? À l'époque médiévale, la résurgence du titre *ğan*, pour désigner des fonctionnaires royaux, suppose que les deux personnages rencontrés par les souverains éthiopiens de la fin du XVI^e – début du XVII^e siècle étaient des dignitaires liés au pouvoir royal. Toute la question est alors de savoir depuis quand les chefs de clan Gafat étaient nommés par les souverains éthiopiens et par la même, si une administration locale préexistait à ces nominations. Nos sources émanant uniquement du pouvoir royal et étant particulièrement tardives, il nous est impossible de répondre à cette question. Il est probable que la marque d'une titulature chrétienne sur l'organisation administrative des Gafat soit intervenue plus tard dans notre chronologie, lorsque les expéditions chrétiennes à l'encontre des populations du sud de l'Abbay se sont faites plus fréquentes et plus offensives⁹¹. Nous pouvons par ailleurs envisager que les chrétiens reprirent un système déjà en place. Soumettant certains Gafat, ils fournissent aux *awälam* un titre issu de leur propre *cursus honorum*⁹².

⁸⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 18.

⁸⁹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 26.

⁹⁰ T.L. KANE, *Amharic-English Dictionary*, vol. 2, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, p. 1867.

⁹¹ Pour un détail de ces expéditions chrétiennes et leurs conséquences sur les populations du sud de l'Abbay voir le chapitre 4.

⁹² Cette analyse sera développée dans le cas des *motälämi* pour lesquels nous disposons de davantage d'éléments. Voir chapitre 4, p. 184.

Quoi qu'il en soit, il nous faut retenir pour l'heure que soumis aux *motälämi*, puisque résidant dans leur royaume, les clans Gafat disposaient probablement chacun d'une organisation administrative, religieuse ou politique – voir les trois – qui leur était propre. Cette dernière permettait d'organiser les clans Gafat au sein des districts où ils résidaient. Cette organisation supposée, basée sur un même principe, de même que leur langue commune durent faciliter les déplacements des Gafat dans les différents territoires du sud de l'Abbay. Il semble en effet qu'ils en avaient tous une grande maîtrise.

- *Les Gafat : une population de pasteurs*

La chronique du règne de Šäršä Dəngəl insiste sur un point particulier : l'emploi des Gafat comme guide par les représentants du pouvoir royal lors de leurs déplacements au sud de l'Abbay :

« En effet, ce fut à ce moment là que, se séparant d'eux, il [l'*azmač* Taklo] envoya au roi des notables des Gafat, pour le recevoir et le conduire au Damot, où il se trouvait lui-même [...] »⁹³.

« Arrivé au Damot, il se dirigea vers le Godjam et alla par un chemin que personne ne connaissait ayant pour guide un homme des Gafat »⁹⁴.

L'emploi, qui fut fait des Gafat par le souverain du XVI^e siècle, indique que ces derniers maîtrisaient les voies de communication reliant les différents territoires du sud de l'Abbay. Cette connaissance semble liée à leurs déplacements fréquents dans cet espace. Déjà 'Arab faqīh notait ces mouvements récurrents puisqu'il qualifiait les Gafat de nomades : « le Gâfât est peuplé de nomades »⁹⁵. Mais les Gafat n'étaient pas à proprement parler des nomades puisqu'ils disposaient de districts dans lesquels ils résidaient et qu'ils administraient. 'Arab faqīh fait ici un amalgame entre les déplacements fréquents des Gafat et ce qui apparaît dans nos sources comme leur activité principale : le pastoralisme.

L'un des chants guerriers en l'honneur Yəşəq donne une liste des districts qui payent un tribut au roi et décrit la nature de ces tributs. Nous y trouvons deux noms de clan Gafat. Tous deux payaient une taxe sous forme de bétail : « Harbäwaš, qui payait le tribut en bétail.

⁹³ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 30.

⁹⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 62.

⁹⁵ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 399.

Abädray, qui payait le tribut en bétail. »⁹⁶. Dans la chronique du règne de Susneyos, la majorité des clans Gafat rencontrés par le souverain furent l'objet de pillage. Dans ces circonstances le bétail apparaît toujours comme le butin récolté :

« Avant qu'il arrive, alors qu'il se trouvait sur la route, il perçut de nombreux bœufs des Gafat qui s'appelaient Yasubli [et] il pilla et fit des provisions »⁹⁷.

« Ensuite, il combattit les Gafat qui s'appelaient Ašmān et alors qu'il partait sur la route, il leur prit un abondant butin de bétail quand il atteignait la rivière Waläqa »⁹⁸.

Tandis que lorsque les rapports entre Susneyos et les Gafat sont présentés comme bons, le bétail est également mentionné comme le présent fait au futur souverain :

« En cette période de famine, un Gafat du nom de Fesen fit preuve d'une grande bienveillance et de beaucoup de charité envers le prince Susneyos. Il lui apporta du Goğgam un troupeau de vaches pour qu'il mange et pour qu'il soit épargné par la famine »⁹⁹.

Au début du XVII^e siècle, M. de Almeida note au sujet des Gafat : « Les Gafates et les Galla [les Oromo] pourvoient entièrement à leur besoin en lait et en viande »¹⁰⁰. Ces diverses informations nous permettent de conclure que les Gafat étaient des éleveurs de bétail. Ils étaient connus comme tel par le royaume chrétien qui fit de cette activité une source de revenu. Le besoin d'espace pour faire paître les troupeaux explique peut-être la répartition des Gafat en clans et leur installation dans différents territoires au sud de l'Abbay. Par ailleurs, faire paître leurs troupeaux devait obliger les Gafat à des déplacements fréquents et réguliers. L'élevage pastoral tient compte des cycles saisonniers et des contraintes climatiques tandis qu'il est très lié à un espace géographique et suit généralement des parcours fixes ou prévisibles. Tous ces éléments font des Gafat des guides par excellence. Les districts Gafat dans différents territoires étaient autant de points de relais et d'accueil pour les Gafat lors de leur transhumance. Les déplacements des Gafat permettaient un contact entre les clans et étaient, en sus de la pratique d'une langue, un facteur d'unité.

⁹⁶ I. GUIDI, "La canzoni", (1889), p.56, chant n° 2, lignes 23 – 40.

⁹⁷ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

⁹⁸ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 25.

⁹⁹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 17.

¹⁰⁰ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 50: "The Gafates and Gallas support themselves entirely on their milk and meat [...]".

- *Les Gafat, des « païens » au sud de l'Abbay*

Sans que ne soient clairement indiqués les cultes professés par les Gafat, les différentes sources à notre disposition les présentent unanimement comme des « païens ». Le *gädla* Yared mentionne les Gafat en lien avec l'expédition militaire d'un souverain Zag^we dans le Damot¹⁰¹. Cette campagne armée tourne court puisque le roi Zag^we est tué par le dirigeant du Damot¹⁰². À cette expédition militaire se superpose une mission d'évangélisation dont le résumé semble le véritable objectif de l'hagiographe¹⁰³. Il s'agit en effet du passage le plus développé. Et pour cause, il permet d'évoquer un miracle accompli par l'intermédiaire de prêtres chantant les hymnes religieux attribués au saint moine héros du *gädl*, Yared. La participation des populations Gafat aux martyrs des prêtres Zag^we laisse entendre aux lecteurs et auditeurs qu'elles étaient « païennes ».

Dans le *gädl* de Mäba'a Şayon, les Gafat sont également clairement désignés comme une population « païenne ». Leur conversion est la seule qui semble avoir été confiée au saint moine¹⁰⁴. Nous retrouvons des descriptions identiques des Gafat dans la première moitié du XVI^e siècle chez F. Alvares :

« Ils [les Gafat] disent qu'ils sont de la race des Juifs, mais ils n'ont ni livre ni synagogue ; [...] ils sont païens, de grands combattants et mènent toujours la guerre contre le Prêtre »¹⁰⁵.

De même que, selon l'auteur du *Futūh al-Ḥabaša*, récit du *ḡihād* de l'imam Aḥmad dans la première moitié du XVI^e siècle, les Gafat du Damot étaient « païens » : « [...] le Gâfât est peuplé de nomades qui ne connaissent pas le livre révélé et qui n'ont pas de religion »¹⁰⁶.

Outre leur qualité d'éleveurs de bétail ou que leur langue, cette caractéristique était commune à plusieurs clans Gafat. Ces différents éléments nous fournissent une image des habitants du sud de l'Abbay et très vraisemblablement de ceux du royaume du Damot. Dans notre documentation, d'autres populations apparaissent aux côtés des Gafat partageant avec eux un même espace – Damot, Āndägäbṭān et Wärah –, des activités communes et des cultes « païens ».

¹⁰¹ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22-23.

¹⁰² C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22-23.

¹⁰³ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22-23.

¹⁰⁴ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabā Syon*, 1898, p. 78-79.

¹⁰⁵ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1958, p. 454: "They say that they were of the race of the Jews, but they have no books or synagogues; [...] they are pagans and great warriors, and always carry on war with the Prester".

¹⁰⁶ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 399.

b. Les Gämbo, voisins des Gafat parmi tant d'autres

Dans l'historiographie de l'Éthiopie médiévale, une population du sud de l'Abbay, les Gämbo, est régulièrement associée aux Gafat. C'est notamment le cas dans l'article de Taddesse Tamrat sur les Gafat, présenté plus avant. Selon l'historien éthiopien, les Gämbo étaient un des clans Gafat. Pour appuyer cette thèse, Taddesse Tamrat utilise l'ouvrage de l'*aläqa* Tayyä et la *Chronique des Gafat* traduite et publiée par W. Leslau, dans lesquels les généalogies Gafat désignent les Gämbo comme un clan Gafat¹⁰⁷. Toutefois, les études menées sur cette population par M. Kleiner tendent à nuancer cet état de fait. Ce dernier met en avant le contexte d'apparition des Gämbo dans les sources sur l'Éthiopie à l'époque médiévale. Il montre que la documentation sur les Gämbo ne précise jamais qu'il s'agissait d'un clan Gafat¹⁰⁸. Il propose alors une revue des sources en question permettant de définir le statut des Gämbo et de les localiser.

- Les Gämbo pasteurs éleveurs « païens » au sud de l'Abbay

L'un des chants guerriers en l'honneur de Yəṣṣāq mentionne les Gämbo. Ils sont listés parmi les tributaires du souverain éthiopien devant un impôt en bétail :

« ʾEsku, Šanqella, Bizamo, Sobi, Bäräd, Boṭ, Maläg^w, Ḥarbäwaš, Mäbäš, Abädray, Gämbo, Abšəlo, Šat, Wama, Zet, ʾAnnarya, Bošä »¹⁰⁹

Comparant cette liste comprenant plusieurs noms de clan Gafat – Maläg^w, Ḥarbäwaš, Abädray, Abšəlo – aux généalogies Gafat fournies par l'*aläqa* Tayyä et W. Leslau, Taddesse Tamrat plaçait les Gämbo parmi les groupes Gafat. Réfutant cette démonstration, M. Kleiner notait dans un premier temps que dans cet extrait du chant guerrier en l'honneur de Yəṣṣāq, les clans Gafat n'étaient pas les seuls mentionnés, ʾAnnarya et Bizamo par exemple étant des toponymes. D'autre part, c'était selon lui la localisation des populations et territoires cités qui constituait l'unité de cette liste. Plusieurs de ces ethnonymes et toponymes correspondent en effet à des populations et à des territoires que nous pouvons localiser au sud de l'Abbay à

¹⁰⁷ TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), p. 127 citant les listes généalogiques des Gafat présent dans ALÄQA TAYYÄ GÄBRÄ MARYAM, *History*, 1987 et W. LESLAU, "A Short Chronicle", (1966), p. 189-198. Ce point de vue fut repris par R. Pankhurst dans R. PANKHURST, *The Ethiopian Borderlands : Essays in Regional History from Ancient Times to the End of the 18th century*, Lawrenceville-Asmara, The Red Sea Press, 1997, p. 215.

¹⁰⁸ M. KLEINER, "Where the Gämbo?", (2004), p. 151-164; M. KLEINER, "Gämbo", (2005), p. 669.

¹⁰⁹ I. GUIDI, "La canzon", (1889), p. 56, chant n° 2, ligne 23 - 40.

l'ouest et au sud-ouest de la région Oromia actuelle. C'est le cas du Bizamo, de Šat, de Zet et de l'Ānnarya évoqués plus avant dans ce travail de recherche¹¹⁰. Le terme Šanqella désigne des populations nilo-sahariennes qui vivent toujours aujourd'hui entre les États contemporains de l'Éthiopie et du Soudan¹¹¹. Par Šanqella était entendu les populations situées aux marges du royaume chrétien, régulièrement victimes de razzias. Boṭ apparaît comme un territoire du sud de l'Abbay [mādr Boṭ] sans plus de précision dans la chronique du règne de Susnəyos¹¹². Bošä est évoqué dans la chronique de Šäršä Dəngəl. Ce toponyme est situé dans le voisinage de l'Ānnarya. À deux reprises, un rapport est établi dans la chronique du souverain entre ces deux territoires :

« Après cela le roi se dirigea vers les Bošä et ordonna à Sepenhi [gouverneur de l'Ānnarya] de venir avec les Esclaves (*agbert*) guerriers qui étaient dans son pays »¹¹³.

« Depuis le commencement de son règne jusqu'à cette époque, il recevait chaque année le tribut des Bošä, de l'Ānnarya et des autres peuples semblables »¹¹⁴.

Tous les éléments de la liste du chant guerrier en l'honneur d'Yəšəḡ ne correspondent donc pas à des noms de clans Gafat. Enfin, pour M. Kleiner la particularité de cette liste était la nature du tribut dû à Yəšəḡ : des têtes de bétail. C'était alors l'impôt demandé qui justifiait la réunion de ces toponymes et ethnonymes dans une même liste. Cela nous permet de constater que les Gāmbə étaient des éleveurs de bétail au même titre que les Gafat. Par ailleurs, nous pouvons ajouter aux arguments de M. Kleiner que les Gāmbə sont mentionnés dans trois chroniques royales : celle de Gälawdewos¹¹⁵, celle de Šäršä Dəngəl¹¹⁶ et celle de Susnəyos¹¹⁷ sans que ces derniers ne soient jamais décrits comme des Gafat. Gälawdewos (1540-1559) mena une expédition militaire contre les Gāmbə en 1552 :

¹¹⁰ Pour la localisation de l'Ānnarya et de Zet se reporter au chapitre 1. En ce qui concerne les clans Gafat (Maläḡ^w, Ḥarbäwaš, Abädray, Abšəlo), voir plus avant.

¹¹¹ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 285-286 ; T.L. KANE, *Amharic-English Dictionary*, vol. 1, 1990, p. 642, Šanqella : « noir, nègre ».

¹¹² E. PEREIRA, *Chronica de Susneyos, rei de Etiopia, segundo o manuscripto da Bibliotheca Bodleiana de Oxford*, Lisbonne, 1892, texte vol. 1, p. 192-195 et traduction vol. 2, p. 629.

¹¹³ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 44.

¹¹⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 180.

¹¹⁵ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos (Claudius), Roi d'Éthiopie. Texte éthiopien traduit, annoté et précédé d'une introduction historique*, Paris, Bibliothèque de l'EPHE, 1895, p. 151-154

¹¹⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 156-160.

¹¹⁷ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995.

« Après avoir fait ce choix, le roi Gälawdewos rassembla toutes ses troupes pendant le jeûne bien connu de cinq semaines ; puis il alla faire la guerre aux populations païennes qui habitaient le pays [*mədr*] de Gämbo »¹¹⁸.

Dans la chronique du règne de Gälawdewos, il est fait référence aux Gämbo comme à une population dominante puisqu'ils résidaient dans un territoire homonyme. Mais aucun élément ne les relie au Gafat. Šäršä Dəngəl (1563-1597) mena également des raids contre les Gämbo en 1592 :

« Après l'écoulement des jours de la saison des pluies, il partit de ce lieu, dans le mois de *taḥsas*, et se dirigea vers Guba'e¹¹⁹. Etant arrivé là, il décida d'aller ravager les Gämbo et de venger le sang des chrétiens qui avait été répandu par leurs mains »¹²⁰.

À aucun moment dans le récit de cette expédition, le chroniqueur de Šäršä Dəngəl ne désigne les Gämbo comme des Gafat. Pourtant, la chronique relate de nombreux épisodes de rencontre ou d'affrontement entre le souverain éthiopien et des Gafat et, qu'il s'agisse de groupes ou d'individus, leur appartenance à cette population est toujours spécifiée :

« Alors ils partirent de Gend Barat et allèrent par la route de Säbrad. Quand ils arrivèrent à Qāñə', le İan Nazar Gafat les reçut et leur fit présent de 25 chevaux »¹²¹.

« Arrivé à Alat [dans l'Āndägäbtän], où étaient sa mère et ses frères, il s'y arrêta patiemment et tranquillement quelques jours. Dans ce temps, il pilla les Gafat, qui avaient refusé de payer les impôts au roi »¹²².

La chronique de Šäršä Dəngəl distingue donc ces deux populations qu'étaient les Gafat et les Gämbo. Avant 1607, Susnəyos mena également des expéditions contre les Gämbo. Elles eurent lieu parallèlement à celles entreprises contre les clans Gafat. Or, si nous avons vu précédemment que les clans Gafat étaient toujours désignés comme tels, ce n'est jamais le cas des Gämbo :

¹¹⁸ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 151-154

¹¹⁹ C. BOSC-TIESSE, "Guba'e", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 898-899 : « Ville historique dans l'Ānfraz. » Rive nord est du lac Ṭana.

¹²⁰ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 156

¹²¹ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 18.

¹²² C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 30.

« Après qu’il vécût dans le mois de ḥədar, il dévasta la région [*mədr*] de Gämbo »¹²³.

« Alors qu’il se trouvait dans la région [*mədr*] de Gämbo, abētāhun Abranyos, le fils d’abētāhun Qozmas, vint auprès de lui avec les gardes de son père »¹²⁴.

Aucune de nos sources ne qualifient donc les Gämbo comme un clan Gafat.

Ces rencontres multiples fournissent des informations permettant par ailleurs de localiser les Gämbo. Si ces derniers n’étaient pas un clan Gafat, ils vivaient à proximité de certains d’entre eux :

« Il arriva chez les Gambo la sixième semaine du Carême, et il plaça le camp près de l’endroit où avait campé le Ḥaṣē Aṣnaf Sagad. [...] La septième semaine du Carême, il partit, le lundi et alla camper dans la terre [*mədr*] de Qāñə’, aux frontières des Gämbo. Le mardi, il ordonna à toute l’armée de rentrer à pied dans l’Ag^wəl »¹²⁵.

Plus avant dans la chronique du règne de Šāršä Dəngəl, Qāñə’ est situé aux environs de Gendäbärat¹²⁶. Gendäbärat fut l’un des lieux de résidence de Šāršä Dəngəl au sud de l’Abbay. Ce site se trouvait vraisemblablement dans l’Īndägäbṭän, à l’est de la rivière Gudär, au nord de la ville contemporaine d’Ambo¹²⁷. De Qāñə’, le roi ordonna l’attaque d’Ag^wəl où semblaient se trouver les Gämbo. Au XIX^e siècle, A. D’Abbadie proposait une localisation d’Ag^wəl aux marges des marais de Čoman, à l’ouest de Gudru¹²⁸ soit dans le nord du Wälläga actuel, ancien Damot. Partant de ces considérations, M. Kleiner situe le cœur du territoire des Gämbo dans les environs de la ville contemporaine de Šambu¹²⁹. L’historien renforce cette hypothèse grâce à la description du terrain sur lequel eurent lieu les affrontements entre le pouvoir royal et les Gämbo, description qui correspondrait en tout point à celle des marais Čoman :

¹²³ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 26.

¹²⁴ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 26.

¹²⁵ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 158.

¹²⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 30 : « Alors ils partirent de Gend Barat et allèrent par la route de Sabräd. Quand ils arrivèrent à Qañi’e, le žan Nazar Gafat les reçut et leur fit présent de 25 chevaux. [...] On mit le campement à Enağalä jusqu’à la fin du mois de ḥədar : leur départ de Gend Barat avait eu lieu le 8 de ce mois ».

¹²⁷ A. GASCON, “Gudär”, *EAE*, vol. 2, (2005), p. 900.

¹²⁸ A. D’ABBADIE, *Géographie d’Éthiopie : ce que j’ai entendu, faisant suite à ce que j’ai vu*, Paris, Gustave Mesnil, 1890, p. 65, 66, 203.

¹²⁹ M. KLEINER, “Where the Gämbo?”, (2004), p. 151.

« De là et pendant la première semaine du Carême, il commença à marcher par la route qui conduit aux Gämbo. Il marchait avec lenteur, comme nous l'avons écrit auparavant, à cause de sa compassion pour les malades et les faibles »¹³⁰.

Le territoire des Gämbo est décrit par le chroniqueur de Šāršā Dəngəl comme un espace accidenté fait de routes étroites et précipitées ainsi que de falaises depuis lesquelles les Gämbo jetaient des pierres sur les troupes militaires chrétiennes :

« On commença à se battre contre ces Gämbo, pendant qu'on plantait la tente royale, en tirant des coups de fusil ; les Gämbo faisaient rouler en bas des pierres ; mais, ce jour là, la bataille n'amena ni victoire ni défaite »¹³¹.

Les Gämbo étaient une population distincte des Gafat, cohabitant avec eux au sud de l'Abbay. À l'instar des clans Gafat, les Gämbo possédaient probablement un village ou un district dans le Damot qu'ils contrôlaient à échelle locale. Ce phénomène explique qu'il soit fait référence au Gämbo comme à un ethnonyme et comme à un toponyme. Les Gafat et les Gämbo avaient plusieurs points communs pouvant expliquer la confusion entre ces deux groupes de population dans la littérature sur l'Éthiopie médiévale. D'une part, les Gämbo étaient également des éleveurs, ainsi que le suggère le chant guerrier en l'honneur d'Yəṣṣəḥ. L'élevage apparaît comme un point commun à ces populations. Cette activité mena au regroupement de ces populations dans une même liste au sein du chant guerrier en l'honneur d'Yəṣṣəḥ. Plus tard, il transparait également dans la titulature des dignitaires chrétiens qui eurent en charge ces territoires. Au XV^e siècle, le titre du dignitaire nommé à la tête du Damot et du Šäwa chrétien par les souverains éthiopiens a un lien direct avec l'élevage. En effet, un homme portant le titre de *ṣäḥafe lam* – i.e celui qui enregistre les vaches¹³² – fut affecté dans le Šäwa et dans le Damot par Zär'ä Ya'eqob (1438-1464)¹³³. Dans le cas du Šäwa, cette titulature apparaît de façon certaine sous le règne de Zär'ä Ya'eqob et reste avérée pour le Šäwa septentrional jusqu'au règne de Iyäsü I^{er} (1682-1706)¹³⁴. Au Damot médiéval, le dernier *ṣäḥafe lam*, pour lequel nous possédons des informations, était un certain *däggazmač* Bukko,

¹³⁰ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 156.

¹³¹ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 159.

¹³² W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 552, *ṣäḥafe* : « écrivain », « scribe », « secrétaire », « copiste », « personne érudite » ; p. 309, *lahm* : « veau », « vache », « taureau », « bœuf ».

¹³³ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 15 et 111. Nous explicitons ces nominations et leur chronologie dans le chapitre 4, p. 189 et suivantes.

¹³⁴ Voir chapitre Interlude.

contemporain du roi Susnəyos (1607-1632)¹³⁵. D. Nosnitsin note dans l'article qu'il consacre au titre de *ṣāḥafe lam*, que ce dernier était bien plus explicite que *nägaśi*, *nəguś* ou *ḥaśani*, termes régulièrement employés pour désigner un dignitaire laïc éthiopien à l'époque médiévale¹³⁶. Il émet alors l'hypothèse suivante : la signification du titre *ṣāḥafe lam* traduisait le rôle de ce personnage dans l'administration éthiopienne. Sa fonction principale devait être de compter et d'enregistrer le bétail livré aux souverains éthiopiens sous forme de tribut¹³⁷. Par conséquent, la présence de bovins dans le Damot et dans le Šäwa au xv^e siècle devait être telle qu'elle influença jusqu'au titre des dignitaires qui y furent investis. Toutefois, nous devons quelque peu nuancer les remarques de D. Nosnitsin. Il est possible que le titre de *ṣāḥafe lam* se soit conservé alors que la fonction qu'il recouvrait ait évolué. En effet, pour les périodes ultérieures, nous ne savons quel était le tribut reversé aux souverains éthiopiens par ces populations. Retenons donc pour l'heure que lorsque ces dignitaires furent nommés sur cet espace, l'élevage de bétail était tel qu'il permit de les réunir sous l'égide d'une même autorité dont le titre rappelait l'activité économique principale des habitants du sud de l'Abbay.

D'autre part, Gafat et Gämbo sont reconnus dans notre documentation comme une population « païenne ». En effet, le chroniqueur de Gälawdewos justifie les expéditions militaires du souverain contre les Gämbo, par les cultes locaux qu'ils professaient¹³⁸. C'est également l'argument fourni par J. Bermudes, témoin des événements : « [Gälawdewos] alla faire la guerre aux populations païennes qui habitaient le pays de Gämbo »¹³⁹. Enfin, la présence des Gämbo dans la notice sur les Gafat de l'*aläqa* Tayyä et dans la *Courte Chronique sur les Gafat* indique que cette population revendiqua son installation dans le royaume du Damot à une époque mythique, tandis que la tradition chrétienne les concernant les situait également dans ce royaume. Pour les Gafat, comme pour les chrétiens du xix^e siècle, cette origine géographique commune mena probablement à une confusion dans l'histoire de ces deux populations. La présence des Gämbo dans les deux traditions relatives aux Gafat provient sans doute de cette situation géographique commune au Moyen-Âge.

Gafat et Gämbo étaient donc deux des populations du sud de l'Abbay, probablement dès le haut Moyen-Âge. Ces deux groupes, pour lesquels notre documentation est la plus prolixe, partageaient un même espace au sein duquel ils organisèrent leur société. Cette

¹³⁵ Cette titulature fut conservée pour le Damot moderne au nord de l'Abbay. Voir chapitre 7.

¹³⁶ D. NOSNITSIN, « 'Ṣāḥafe lam' », *EAE*, vol. 4, (2010), p. 459.

¹³⁷ D. NOSNITSIN, « 'Ṣāḥafe lam' », (2010), p. 459.

¹³⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 156

¹³⁹ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 162.

dernière semble particulièrement marquée par leur environnement dont ils tiraient plusieurs avantages, notamment au travers des activités rendues possibles par le climat et le relief.

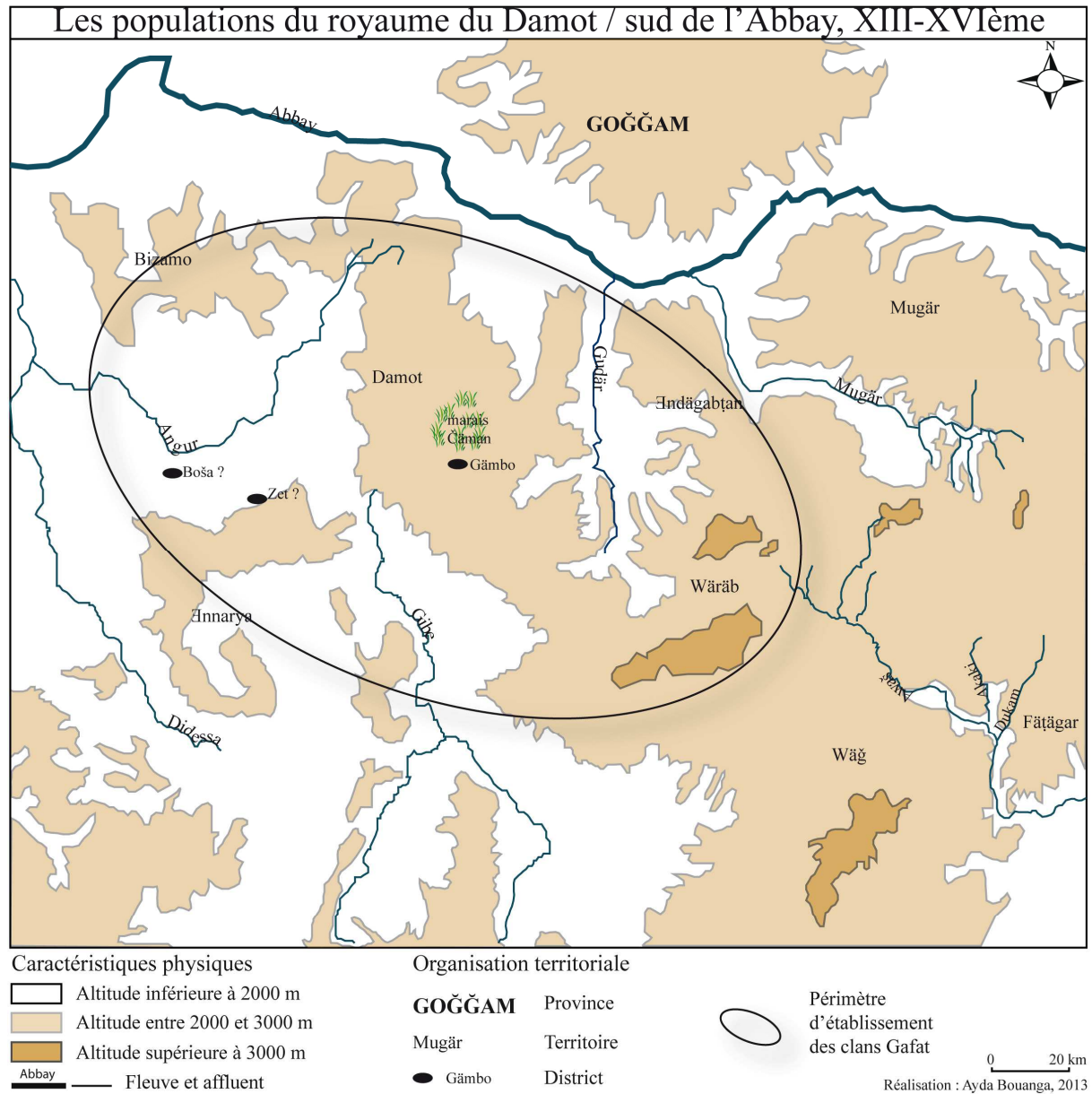


Figure 10 : « Les populations du sud de l'Abbay/du Royaume du Damot (XIII^e-XVI^e siècles)

B. Mode de vie, habitat et alimentation des Gafat et autres Gämbo

Entre 2008 et 2010, je me suis rendue à trois reprises dans l'ancien territoire de l'Āndägäbtān, dans l'actuelle province du Šäwa, *awrağğā* de Cäbo-Gurage, Männagäša et Ġəbat Mäčča. La rencontre avec les différents sites visités s'est faite en voiture – route menant d'Addis Abäba à Ġəbat – et à pied. De nombreux kilomètres ont ainsi été parcourus entre les villes et villages, églises et monastères souvent inaccessibles en voiture. Ce fut alors pour moi la découverte d'un territoire accidenté, entre monts et vallées où de multiples cours d'eau s'enchevêtrent, verdoyant, à la nature luxuriante et à l'ensoleillement agréable pendant la saison sèche.

C'est dans ce milieu qu'évoluèrent les Gafat, les Gämbo et d'autres groupes de population à l'époque médiévale. Ils vivaient sur les hauts plateaux éthiopiens, à plus de 1800 mètres d'altitude sur un sol profond et riche en minéraux¹⁴⁰. Certains points culminent à 3 000 mètres d'altitude et surplombent des plaines particulièrement profondes. Cet espace fertile est arrosé par des pluies dont le niveau peut atteindre 1 500 millimètres par an¹⁴¹. Une saison des pluies ou *kramt* en amharique intervient de juin à septembre. Pour les habitants des hauts plateaux, elle est synonyme d'hiver et de froid. Ces éléments, que l'on observe aujourd'hui dans l'ouest du Šäwa et dans le Wälläga, ont attiré l'attention des rédacteurs de nos sources. En effet, ils les mentionnent à diverses reprises et montrent comment ils ont marqué les populations du sud de l'Abbay.

a. Montagnes et précipices, protection et pâturages

L'actuel ouest du Šäwa et l'actuel Wälläga sont des régions particulièrement vallonnées. Si désormais les villages et la majorité des habitations sont accessibles par la route – exception faite de certains lieux de culte – il semble qu'à l'époque médiévale, une importante partie de l'espace était occupée. Certains clans Gafat et les Gämbo avaient préféré s'installer dans des endroits particulièrement difficiles d'accès.

Dans la seconde partie du XVI^e siècle, J. Bermudes propose la description suivante du trajet qui le mena dans le territoire Gafat où il fut exilé par Gälawdewos :

¹⁴⁰ SOLOMON TADESSE, *Mineral Resources*, 2009, p. 37

¹⁴¹ J. GALLAIS, *Une géographie politique de l'Éthiopie, le poids de l'État*, Paris, Economica, 1989, p. 52, 70, 80-81 ; A. GASCON, *La Grande Éthiopie, une utopie africaine*, Paris, CNRS, Espaces et milieux, 1995, p. 16, 55-65.

« [...] de cette terre des Gafates, qui est située entre deux chaînes de montagnes hautes et escarpées, et peuplée de gens très barbares. Après avoir dépassé les montagnes nous descendîmes dans une grande vallée, si profonde que l'ont eût dit que nous descendions en enfer, et les montagnes semblaient si hautes qu'elles paraissent toucher le ciel »¹⁴².

Ce tableau imagé du village Gafat dans lequel J. Bermudes fut exilé insiste tout particulièrement sur le relief de ce district de l'Ēndägbätän. Si cette description semble tenir en partir à la présentation du motif de l'enfer et de l'impossibilité pour J. Bermudes de s'échapper de son lieu d'exil, il n'en reste pas moins que ce groupe Gafat avait choisi un lieu difficile d'accès pour s'installer. Or, l'utilisation du relief comme moyen d'isolement ou de protection apparaît à diverses reprises lorsqu'il est question des populations du sud de l'Abbay. Les Gämbo, par exemple, résidaient également dans un district plus ou moins inaccessible. Cette situation causa la déroute des troupes de Šäršä Dəngəl qui menèrent contre eux des campagnes militaires. Les Gämbo installés en hauteur lançaient des flèches sur les troupes royales. Dans le Damot, *motälämi* avait installé son palais à proximité du précipice de Ṭomagərer. Il était utilisé pour supplicier des opposants au souverain, comme ce fut le cas pour Täklä Haymanot¹⁴³. La précision avec laquelle cet épisode est rapporté dans le *güdla* Täklä Haymanot, avec notamment le nom du précipice depuis lequel *motälämi* prévoyait de supplicier le saint moine, nous conduit à envisager que de telles pratiques avaient effectivement lieu dans le royaume du Damot au XIII^e siècle. Et par la même, que la capitale royale des *motälämi* était située sur une hauteur depuis laquelle on précipitait les prisonniers.

Nos sources indiquent que certaines des populations du sud de l'Abbay choisirent des emplacements difficiles d'accès pour installer leur lieu de vie et qu'ils utilisèrent la topographie de leur territoire pour organiser leur société. Ces choix leur permettaient de se protéger des attaques de potentiels envahisseurs. Nous ne savons rien des rapports qu'entretenaient les multiples groupes de population du sud de l'Abbay entre eux. Toutefois, le fait que nombre d'entre eux soient des éleveurs pouvait les amener à devoir protéger leurs troupeaux. En ce sens, leur installation entre des montagnes, dans des vallées difficiles d'accès, devait leur permettre d'assurer la sécurité de leur principale activité en garantissant à chaque groupe un espace propre où faire paître les troupeaux. Parallèlement, la morphologie de ces espaces fut également utilisée pour emprisonner ou mettre à mort des personnages considérés comme nuisibles. L'ennemi pouvait alors être un étranger, c'est le cas de Täklä

¹⁴² J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 144.

¹⁴³ E.A.W. BUDGE, *The Life of Takla Haymanot*, 1906, traduction p. 109. Pour une analyse de ces passages de la Vie de Täklä Haymanot voir chapitre 1, p. 47 et suivantes.

Haymanot face à *motälämi*. Ou des locaux tels ceux qui adoptèrent le christianisme prêché par le saint moine¹⁴⁴. Pour ces populations, le relief avait plusieurs avantages. Il permettait de se protéger, de repousser les ennemis et d'organiser la société autour de la mise en place de condamnations diverses. Pour autant, les sommets n'avaient pas été délaissés. Déjà le pastoralisme supposait une utilisation saisonnière des dénivelés. Tandis qu'à côté de l'élevage, les populations du sud de l'Abbay étaient également des agriculteurs.

b. Sur les hauteurs, un nature luxuriante

Le Damot, l'Āndägäbtān et le Wārāb possédaient un climat agréable et des sols fertiles. C'est ainsi que nous est décrit l'environnement des populations du sud de l'Abbay dont nous découvrons au passage d'autres activités et certains éléments de l'alimentation. Informé par des commerçants, F. Alvares, au début du XVI^e siècle, évoque brièvement les ressources alimentaires du Damot : « Dans ce royaume [Damot], (comme ils disent) on trouve de fraîches provisions de toutes sortes »¹⁴⁵. Au début du XVII^e siècle, le jésuite portugais J. Lobo proposait lui aussi une description particulièrement élogieuse du Damot :

« Cette province des Damotes, où je suis allé vivre dans une résidence que nous avons appelée Ligonous [*leja nəguś* : le fils du roi], avait un climat excellent, très saint tout à fait convenable, un lieu aussi délicieux à voir qu'il puisse exister, car ses terres sont composées de champs, de vallées et de montagnes [...] »¹⁴⁶.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, J. Bermudes remarquait la fertilité du district Gafat de l'Āndägäbtān : « À l'intérieur de la province ils ont des champs vastes et fertiles »¹⁴⁷. Enfin, le *Futūh al-Habaša*, décrit le Wārāb de façon élogieuse. 'Arab faqīh prête à Ləbnä Dəngəl les propos suivants :

¹⁴⁴ E.A.W. BUDGE, *The Life of Takla Haymanot*, 1906, traduction p. 46.

¹⁴⁵ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455: "In this kingdom [Damot] there are (as they say) plenty of fresh provisions of various sorts [...]".

¹⁴⁶ J. LOBO, (D.M. LOCKHART, trad., M.G. DA COSTA, C.F. BECKINGHAM, éd.), *The Itinerário of Jerónimo Lobo*, Londres, The Hakluyt Society, 1984, p. 245: "This province Damotes, where I went to live in a home that we called Ligonous [*leja nəguś*: the king's son] had a great atmosphere, very holy and suitable a place as delightful to see that can exist because its land is composed of fields, valleys and mountains".

¹⁴⁷ J. BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 160.

« C'est un beau pays [le Wārāb], une terre de blé, d'orge et de raisins et de fruits ; il n'y en a pas pareille en Abyssinie : c'est elle seule qui entretient le roi et son armée »¹⁴⁸.

« Quand le roi d'Abyssinie apprit la conquête du Ouarabba, il se trouvait dans l'Angot. Il fut très affligé et dit au patrice de cette province qui se nommait Ras Banyat : “Va vers le Ouarabba et repousse les musulmans, car si cette terre nous est enlevée, c'est la perte de notre puissance, ainsi que de notre couronne ; c'est le paradis de notre pays” »¹⁴⁹.

Puis en tant que narrateur et témoin des événements, il présente le Wārāb en ces termes :

« [...] l'armée se mit en route et entra dans le pays de Ouarabba, où elle s'arrêta près d'une ville appelée Zerārah ; c'était une grande ville où habitaient les marchands chrétiens qui venaient d'Egypte et ceux qui venaient de Syrie ; tous ceux d'entre eux qui naissaient en Abyssinie habitaient là et s'y réunissaient à cause de son bon air »¹⁵⁰.

Le sud de l'Abbay qui comprenait les territoires du Damot, de l'Āndāgābtān et du Wārāb, était également une région de paysans qui cultivaient leur terre et en tiraient différents fruits et légumes. Le climat était favorable à la présence de ce type d'activité. En effet, J. Gallais et A. Gascon remarquent que le Šāwa méridional dans son ensemble était plus humide, mieux arrosé, moins sujet aux périodes de sécheresse et donc plus propice à l'agriculture que le Šāwa septentrional¹⁵¹. Le Wārāb tout spécialement semble avoir été un lieu d'approvisionnement. L'installation de Lebnā Dəngəl (1508-1540) dans le Wārāb avant le *ḡihād* de l'imam Aḥmad est symptomatique de cet état de fait. Ses ressources permettaient en effet de nourrir la cour. Le fait que ce *nəguś* y soit resté au début du *ḡihād* montre que sa production était suffisante pour approvisionner également les troupes militaires. Cette richesse alimentaire transparaît largement dans le vocabulaire employé par F. Alvares et 'Arab faqīh : « fraîche »¹⁵², « de toutes sortes »¹⁵³, « c'est un beau pays »¹⁵⁴, « il n'y en a pas de pareil en Abyssinie »¹⁵⁵.

¹⁴⁸ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 221.

¹⁴⁹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 393-94.

¹⁵⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 233-234.

¹⁵¹ J. GALLAIS, *Une géographie politique*, 1989, p. 52, 70, 80-81 ; A. GASCON, *La Grande Éthiopie*, 1995, p. 16, 55-65.

¹⁵² C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455 : “In this kingdom [Damot] there are (as they say) plenty of fresh provisions of various sorts [...]”.

¹⁵³ Idem.

L'orge et le blé, mentionnés par 'Arab faqīh, appartiennent aux cultures céréalières principales en Éthiopie¹⁵⁶. Al-Umari au XIV^e siècle notait que le blé et l'orge étaient des céréales cultivées dans le royaume chrétien éthiopien¹⁵⁷. Ces deux céréales sont cultivées sur des terres situées entre 1500 et 2500 mètres d'altitude pour le blé et 1600 et 4000 mètres pour l'orge¹⁵⁸. Plus tard, le chroniqueur de Śārṣā Dəngəl (1563-1597) notait que l'alimentation de deux des populations du sud de l'Abbay, les Gämbo et les Gafat, était l'*ənsät* :

« L'octave de Pâques étant achevée, le mardi, 10 de magabit, un homme des Gämbo, pendant qu'il coupait du hensat, ce qui est la nourriture des Gafat, tua un des Aqet zar: telle fut la cause du massacre de ces Gämbo »¹⁵⁹.

Outre la chronique du règne de Śārṣā Dəngəl qui associe cette ressource à deux populations du sud de l'Abbay, les Gafat et les Gämbo, différentes sources évoquent sa présence dans l'Ənnarya et dans le Damot, territoires habités par ces populations. M. de Almeida au début du XVII^e siècle notait que cette plante poussait dans l'Ənnarya¹⁶⁰, tandis que le jésuite portugais, J. Lobo qui résida un temps dans le Damot avant de regagner Fremona dans les années 1620, y situait la culture de l'*ənsät*. Ces descriptions menèrent probablement F.J. Simmons à faire de la rivière Abbay la frontière nord de la culture de l'*ənsät* ou « faux bananier » en Éthiopie¹⁶¹. Toutefois, plus récemment, T. Guindeuil notait qu'il existait des traces de culture d'*ənsät* plus au nord¹⁶². Surtout il remarquait que la culture de l'*ənsät* s'était marginalisée à l'époque médiévale, se raréfiant dans les régions majoritairement habitées par des chrétiens pour finalement caractériser en grande partie l'alimentation des populations du Sud. T. Guindeuil ajoutait que si cette répartition était probablement fort ancienne, les tentatives de datation restent très hypothétiques¹⁶³. Les descriptions de l'*ənsät*, de sa culture et

¹⁵⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 221.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ D. CRUMMEY, "Ethiopian Plow Agriculture in the Nineteenth Century", *JES*, vol. 16, (1983), p. 7.

¹⁵⁷ AL-'UMARI, (F. SEZGIN, éd.), *Routes Towards Insight in the Capital Empires*, Francfort sur Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1988, p. 9 et 27.

¹⁵⁸ E. WESTPHAL, *Agricultural Systems in Ethiopia*, Wageningen, Centre for Agricultural Publishing and Documentation, 1975, p. 84-85.

¹⁵⁹ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 159-160 : « L'octave de Pâques étant achevée, le mardi, 10 de magabit, un homme des Gämbo, pendant qu'il coupait du hensat, ce qui est la nourriture des Gafat, tua un des Aqet zar: telle fut la cause du massacre de ces Gämbo ».

¹⁶⁰ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 47.

¹⁶¹ F.J. SIMOONS, *Northwest Ethiopia. Peoples and Economy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1960, p. 92-96.

¹⁶² T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 351.

¹⁶³ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 351. L'auteur propose une revue historiographique de cette plante et de ses usages à la même page note 1.

de sa consommation révèlent l'évolution de sa considération en Éthiopie. Connu des chrétiens, l'*ənsät* disparaît plus ou moins de leur table et apparaît au bas Moyen-Âge comme la nourriture de l'autre, de l'étranger, du pauvre. Pourtant, tout porte à croire que cette mésestime de l'*ənsät* n'a que peu à voir avec ses caractéristiques mais davantage avec la volonté des élites de la discriminer¹⁶⁴. Ainsi, les portraits dont nous disposons alternent entre une présentation des multiples qualités de sa culture et des remarques la reléguant à une alimentation modeste.

La première mention de l'*ənsät* dans les textes sur l'Éthiopie est la description qu'en fit P. Bracciolini (1380-1449), érudit, philosophe, homme politique italien, d'après le témoignage de moines éthiopiens qu'il rencontra à Florence. L'*ənsät* y est comparé à un châtaignier avec la farine duquel on réalise « un pain blanc à la saveur très douce »¹⁶⁵. Après cette description, les documents évoquant l'*ənsät* proposent une présentation critique de sa culture et de sa consommation.

La chronique du règne de Šärsä Dəngəl est probablement le premier texte éthiopien à mentionner le « faux bananier ». Étudiant l'extrait cité précédemment, T. Guideuil remarque que l'absence de description de l'*ənsät* tend à indiquer que les destinataires de ce texte connaissaient le « faux bananier ». Il note également que l'*ənsät* était considéré comme la nourriture des étrangers¹⁶⁶. P. Paez notait au début du XVII^e siècle que la fibre issue du « faux bananier » permettait de faire des vêtements qui habillaient les pauvres¹⁶⁷. À la même époque, J. Lobo fournissait une description particulièrement détaillée de la culture et de l'utilisation de l'*ənsät* au sud de l'Abbay. Il notait une utilisation différenciée de sa racine et de sa tige. La racine fournissait une farine de premier choix avec laquelle on pouvait préparer un porridge ou du pain. J. Lobo « décrit également les usages subsidiaires » de cette plante. Ils en faisaient d'après lui une exploitation très rentable sur de multiples fronts : fibres, mais aussi emballages – les feuilles – destinés le plus souvent à envelopper les pains et les pâtes crues pour leur fermentation (les pâtes fermentent pendant une longue durée, variable en fonction du goût recherché, et sont enterrées pendant cette durée), leur cuisson, ou leur conservation¹⁶⁸. Enfin, le jésuite portugais employait une expression toute particulière pour qualifier l'*ənsät*. Il

¹⁶⁴ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 351-357.

¹⁶⁵ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 351, citant D. MENARD, (trad), *Le voyage aux Indes de Nicolo de Conti (1414-1439)*, Paris, Chandeigne, 2004, p. 124.

¹⁶⁶ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 352.

¹⁶⁷ P. PAEZ, *História da Etiópia*, 2008, p. 227 : « Et un autre [type de figuier de l'Inde, c'est-à-dire de bananier] qui ne donne pas de fruits, il est plus utile que ces derniers, car, le tronc ou le noyau des feuilles, ils le mangent [et] de la même feuille, ils font des cordes et, ils font des fibres, avec lesquelles ils font des tissus avec lesquels s'habillent les pauvres [...] ».

¹⁶⁸ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 353-354, citant et analysant J. LOBO, *The Itinerário*, 1984, p. 245-247.

nommait cette plante « arbre contre la faim ». À ce sujet, dans la seconde partie du XVII^e siècle, J. Ludolf au travers des informations fournies par l'*abba* Gorgoryos « associait l'aspect rentable de la plante et la pauvreté de ses consommateurs »¹⁶⁹ :

« Mais il faut citer non sans admiration l'arbre ensete, semblable au figuier de l'Inde, gros de deux orgyies. Car une fois coupé, il repousse de lui-même par d'innombrables surgeons ; et tous sont comestibles en sorte que cet arbre n'a pas besoin par ailleurs de produire d'autres fruits, car il est tout entier plante potagère ; en effet râpé et cuit, il apaise la faim des pauvres qui font bouillir aussi ses feuilles broyées avec de la farine et les mangent comme de la bouillie »¹⁷⁰.

Cela signifierait donc que les Gafat et les Gämbo, tous deux consommateurs d'*ənsät* étaient des populations pauvres. Il est alors paradoxal de lire ces informations sur la pauvreté des mangeurs d'*ənsät*, parallèlement à celles qui dépeignant les territoires du sud de l'Abbay comme des lieux d'abondances. Il est préférable à mon sens de considérer – comme T. Guindeuil avant nous – que le discrédit porté sur la consommation de l'*ənsät* a davantage trait à une volonté de caractériser l'altérité par l'alimentation¹⁷¹. Les Gafat et les Gämbo apparaissent comme des étrangers par rapport aux chrétiens, ayant des mœurs et une alimentation différente. Cette dernière ne pouvait être riche et appréciable sous peine de déprécier celle des chrétiens. Pourtant, l'abondance des richesses agricoles du sud de l'Abbay suppose que ces derniers disposaient de ressources alimentaires variées.

Au sud de l'Abbay, cohabitaient donc des pasteurs et des paysans. L'exemple de l'*ənsät* semble indiquer que ces deux activités pouvaient être menées par les mêmes groupes de population. Nous pouvons également envisager que certains clans Gafat et que certains Gämbo avaient des mœurs économiques différenciés, les uns pratiquant l'élevage tandis que d'autres cultivaient la terre. Il nous faut également rappeler que nous ne savons que très peu de choses sur les autres populations du sud de l'Abbay mentionnée notamment dans les chants en l'honneur de Yəṣḥaq. Or, elles devaient également jouer un rôle dans ce système d'exploitation des terres. Quoi qu'il en soit, les populations de cet espace profitaient d'activités économiques diversifiées favorisées par des conditions climatiques et altitudinales optimales. Ajouté aux données dont nous disposons sur les produits du commerce de luxe

¹⁶⁹ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 355.

¹⁷⁰ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 80.

¹⁷¹ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 351-357.

issus du royaume du Damot il est fort probable que les habitants de cet espace n'étaient pas en situation de pénurie.

Les habitants du Bizamo, de l'Ānnarya, du Damot, de l'Āndägbätān et du Wārāb étaient très proches d'un point de vue culturel et social. L'idée qui en résulte est celle d'une certaine homogénéité de ces populations du sud de l'Abbay. Or, si nous remontons quelque peu en arrière dans notre chronologie, il apparaît que les différents territoires de cette zone appartenaient tous à une même entité géopolitique : le royaume du Damot. C'est selon moi la clef permettant de comprendre l'uniformité des populations du sud de l'Abbay entre le XIV^e et XVI^e siècle. Le royaume du Damot, pierre angulaire de l'Éthiopie médiévale, leur avait fourni un cadre spatial dans lequel une culture singulière naquit. Il devient plus que probable que les descriptions des populations de l'ancien royaume du Damot aux XIV^e – XVI^e siècles nous renseignent sur la société qui composait ce royaume au XIII^e siècle. Cette uniformité culturelle, qui gomme les frontières entre les territoires du sud de l'Abbay, transparait largement lorsqu'il est question des cultes professés dans cet espace. Ils nous ramènent une fois de plus à l'histoire du royaume du Damot.

C. Le culte des « esprits », religion des populations du sud de l'Abbay : XIII^e – XVI^e siècles

Dans nos sources, les Gāmbo, les Gafat et les autres populations du sud de l'Abbay sont tous présentés comme des « païens ». Cependant leur religion n'est jamais décrite par les auteurs de ces textes. Pour autant, cela ne signifie pas qu'elle n'était pas connue d'eux. En effet, coutumes et croyances des populations du Damot, de l'Āndägbätān et du Wārāb filtrent à travers les écrits des chrétiens et musulmans qui y furent confrontés. Sans nommer les populations qui les pratiquaient, plusieurs auteurs éthiopiens à l'époque médiévale s'indignent devant des cultes contraires à leurs mœurs. Il semble que nous puissions dégager certaines informations dans ces textes montrant comment étaient organisés ces cultes et quelles en étaient les modalités.

C'est ce que tenta de faire J. Mercier, historien de l'art qui publia un article sur le sujet dans les années 1980¹⁷². Il distinguait deux cultes principaux en Éthiopie à l'époque

¹⁷² J. MERCIER, « Le Qolle et le Zar », (1983-1984), pp. 259-298.

médiévale : celui du *Qolle*, « génie des lieux destiné à assurer la prospérité du pays » localisé dans l'Amhara¹⁷³, et celui de génies « personnels », situé dans le Šäwa et à l'ouest de la province chrétienne¹⁷⁴. Au sein de ce second espace, J. Mercier relevait plusieurs noms de génies personnels : *däsek*, *mäqwezäy* ou encore *gudalé* qu'il définissait à la fois comme des esprits immatériels et des prêtres habitants auprès d'arbres, de montagnes, de rivières ou de pierres¹⁷⁵. Selon J. Mercier, c'était le principe de la dette qui régissait ces cultes, des processions, des sacrifices et des offrandes permettant de satisfaire les génies¹⁷⁶. Cet article proposait ainsi plusieurs pistes intéressantes concernant les religions pratiquées au sud de l'Abbay. Toutefois, peu des remarques formulées par l'historien de l'art étaient réellement développées et justifiées. Après lecture de cette étude, plusieurs questions restent en suspens notamment en ce qui concerne l'organisation des cultes qu'il décrit, les actions de ces « génies personnels » et plus encore la nature de ces derniers. Par ailleurs, ainsi qu'en témoigne le titre de son article, J. Mercier était très influencé par sa connaissance des cultes de possessions pratiqués à des périodes plus récentes, tels que celui des *zar*. Or, le culte des *zar* apparaît tardivement sur la scène éthiopienne – XVII^e/XVIII^e siècle -. En dépit de cette chronologie, l'historien de l'art a souvent tendance à superposer les modalités du culte rendu au *zar* sur les phénomènes de l'époque médiévale. Finalement, l'article de J. Mercier ouvre la porte à une analyse plus poussée des cultes « païens » éthiopiens au Moyen-Âge. Nous devons principalement en retenir le travail bibliographique sur lequel cette étude se fonde¹⁷⁷. Certains des documents utilisés par J. Mercier furent employés plus récemment par B. Hirsch dans un article à paraître portant sur Zär'ä Ya'eqob (1438-1464) et sa relation aux cultes « païens »¹⁷⁸. Cette étude particulièrement fournie met en lumière une typologie claire des cultes « païens » et du vocabulaire qui y était associé. Nous en reprendrons ici les principales hypothèses dans une optique toutefois différente. L'enjeu ne sera pas de comprendre

¹⁷³ J. MERCIER, « Le Qolle et le Zar », (1983-1984), pp. 259, J. Mercier utilise comme source la Vie de Marḥa Krastos et notamment un épisode qui aurait eu lieu dans l'Amhara au XV^e siècle.

¹⁷⁴ J. MERCIER, « Le Qolle et le Zar », (1983-1984), pp. 290.

¹⁷⁵ J. MERCIER, « Le Qolle et le Zar », (1983-1984), p. 282.

¹⁷⁶ J. MERCIER, « Le Qolle et le Zar », (1983-1984), p. 264.

¹⁷⁷ J. Mercier emploie des Vies de saints rédigées entre le XV^e et le XVI^e siècle [E.A.W. BUDGE, *The Life of Takla Haymanot*, 1906 ; C. CONTI ROSSINI, « Il gädla Takla Haymanot », (1894); C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905; C. CONTI ROSSINI, *Acta sancti Täklä Hawaryat*, Louvain, 1910, (CSCO, Scriptorum Aethiopicum, ser. Altera, 24) ; S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968 ; S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972] et des ouvrages issus de la cour royale : deux textes attribués à Zär'a Ya'eqob, le *Tomarä Tesbe't* [GETACHEW HAILE, *The Epistle of the Humanity of Emperor Zär'ä Ya'eqob (Tomarä Tesbe't)*, Louvain, 1991, (CSCO, vol. 522-523, Scriptorum Aethiopicum, t. 95-96)] ; le *Mäshäfa Milad* [H. WENDT, *Das Mäshäfa Milad und Mäshäfa Seddase des Kaiser Zär'ä Ya'eqob*, Louvain, 1962, (CSCO, vol. 42-44, Scriptorum Aethiopicum t. 41 et 43)] ; et la chronique du règne de ce roi éthiopien (J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1898).

¹⁷⁸ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

comment et pourquoi le souverain du XV^e siècle composa avec les cultes « païens », mais davantage de les définir afin de compléter notre connaissance des populations du sud de l'Abbay.

a. La religion dāsk : possession, sacrifice et divination

Il existe deux types de documents particulièrement intéressants pour notre connaissance des cultes non chrétiens. D'abord, plusieurs saints moines éthiopiens évangélisèrent des populations « païennes » au sud de l'Abbay. Les récits de leur vie contiennent des descriptions des cultes des populations rencontrées. C'est le cas du *gädla* Täklä Haymanot. Ce saint moine du XIII^e siècle aurait évangélisé différents territoires situés au sud de l'Abbay parmi lesquels le Damot, l'Ānnarya et le Mugär. Ces épisodes sont rapportés dans les trois versions connues de sa Vie¹⁷⁹. Anorewos l'ancien, disciple de Täklä Haymanot et contemporain d'Amdä Šəyon (1314-1344) évangélisa l'Āndägbätän et le Wäreb¹⁸⁰. Samu'el de Däbrä Wäga, contemporain de Dawit, évangélisa également l'Āndägbätän. S. Kur, éditeur et traducteur de son *gädl* estime qu'il fut composé au début du XVI^e siècle¹⁸¹. Toutefois, ainsi que le démontre B. Hirsch cette datation n'est pas entièrement satisfaisante. D'une part, en raison des arguments proposés par S. Kur pour étayer cette hypothèse. Ils sont au nombre de deux : le style du récit et la connaissance par l'auteur des Actes de Täklä Haymanot. Or, nous connaissons deux versions aux Actes de Täklä Haymanot dont la plus ancienne date de 1424-1425¹⁸². Par ailleurs, l'hagiographe de Samu'el cite des « témoignages recueillis auprès de contemporains du saint »¹⁸³. Enfin, cette datation peut être remise en cause en raison de la teneur du *gädl*. Sur la base de son contenu, et notamment des multiples épisodes en lien avec les cultes « païens », B. Hirsch propose de réviser la datation de ce texte et suggère qu'il fut rédigé à l'époque du roi Zär'ä Ya'eqob¹⁸⁴. L'historien y voit le reflet du règne de ce souverain particulièrement marqué par une lutte contre les non chrétiens et l'évangélisation des populations « païennes ». Märḥa Krəstos, contemporain de Zär'ä Ya'eqob et abbé de Däbrä Libanos de 1463 à 1497, évangélisa aussi l'Āndägbätän. Ses Actes

¹⁷⁹ Pour une revue des différentes versions du *gädla* Täklä Haymanot voir chapitre 1.

¹⁸⁰ Hagiographie datée de 1478. C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905.

¹⁸¹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, introduction.

¹⁸² B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître

¹⁸³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, p. 5.

¹⁸⁴ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître

furent composés au début du XVI^e siècle¹⁸⁵. Enfin, Täklä Hawaryat, abbé de Däbrä Simmona dans le Mugär qu'il évangélisa, meurt en 1455. Son *gädl* fut composé au XV^e siècle¹⁸⁶.

Ensuite, un corpus de textes rédigés à la cour du roi Zär'ä Ya'eqob mentionnent à diverses reprises les réactions du souverain face aux cultes « païens ». Ce *nəguś* s'engagea dans une lutte contre une série de pratiques qu'il jugeait contraire au christianisme¹⁸⁷. Ces dernières sont énumérées dans différents ouvrages dont la rédaction, ou du moins la commande, est attribuée à Zär'ä Ya'eqob. Zär'ä Ya'eqob fut effectivement un auteur ou commanditaire prolixe. On lui confère la rédaction ou la commande de nombreux textes religieux et normatifs¹⁸⁸. Sa première œuvre fut probablement le *Tomarä Tesbe't* ou *Épître de l'humanité*. Elle est qualifiée par Getatchew Haile qui la traduisit et l'édita de : « principale œuvre traitant en détail des différentes pratiques magiques et superstitieuses connues en Éthiopie durant le règne du roi Zär'ä Ya'eqob »¹⁸⁹. La seconde épître en particulier revient sur le complot de hauts dignitaires de la cour et de membres de la famille royale, mené par le *beht wädäd* Isayeyyas, sa femme, la princesse Ših Mangasa et un fils du roi nommé Gälawdewos. Ces derniers consultèrent « les magiciens, les devins (*mareyan*) » pour arriver à leur fin¹⁹⁰. Un miracle en l'honneur de Marie rédigé à l'époque du roi Zär'ä Ya'eqob raconte comment Aḥmad Badlay, sultan de l'Adal vaincu par les troupes royales à Gomit en 1445, avait

¹⁸⁵ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972. Sur la datation de ce *gädl* voir chapitre 1.

¹⁸⁶ C. CONTI ROSSINI, *Acta sancti Takla Hawaryat*, 1910.

¹⁸⁷ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître

¹⁸⁸ M-L. DERAT, « Les homélies du roi Zär'ä Ya'eqob », in, A. BRESSON, A-M. COCULA, C. PEBARTHE, (dir.), *L'écriture publique du pouvoir*, (2005), p.45, note 2. La majeure partie des homélies attribuées à Zär'ä Ya'eqob a été traduite et éditée. *La Garde du mystère* [C. CONTI ROSSINI, "Il libro di re Zar'a Ya'eqob sulla custodia del Mistero", *RSE*, vol. 7, (1943)] ; le *Livre de la Nativité et le Livre de la Trinité* (K. WENDT, *Das Mäshäfa Milad*, 1962-1963) ; *Le Livre de la Lumière* [C. CONTI ROSSINI, L. RICCI, *Il libro della luce del negus Zar'a Ya'eqob (Mäshäfa Bərhan)*, Louvain, 1964-1965, (CSCO, vol. 250-251 (1), vol. 261-262 (2), *Scriptores Aethiopici*, t.47-48, t.51-52)] ; l'*Homélie en l'honneur du Sabbat* [GETATCHEW HAILE, "The Homely of Zar'a Ya'eqob of Ethiopia in Honour of Saturday", *OLP*, vol. 13, (1982)] ; l'*Homélie en l'honneur de Saint Jean l'Evangéliste* (GETATCHEW HAILE, "The Homely of Zar'a Ya'eqob in Honour of Saint John the Evangelist, EMMML 1480, ff. 48r-52v", *OC*, vol. 67, (1983) ; l'*Épître de l'humanité* (GETATCHEW HAILE, *The Epistle of the Humanity*, 1991) ; l'*Homélie en l'honneur de l'archange Gabriel et La révélation des miracles de Marie* (GETATCHEW HAILE, *The Mariology of Emperor Zär'ä Ya'eqob of Ethiopia*, Rome, Orientalia Christiana Analecta, 1992). Quelques ouvrages restent encore à traduire : *La Prière du Bien-Aimé* (manuscrit EMMML 1529, GETATCHEW HAILE, MACOMBER, W.F., *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minesota, vol. 5: project number 1501-2000, 1981, p.29) ; *Le Livre de la substance* (manuscrit EMMML 1480, GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minesota, vol. 4: project number 1101-1500, 1979) ; ou à découvrir l'*Abjuration de Satan et Dieu règne* (ouvrage cité dans la chronique de Zär'ä Ya'eqob, J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 78). À ce sujet, voir également, B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001) ; GETATCHEW HAILE, "Religious Controversy, and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *OC*, vol. 65, (1981), pp. 102-136 ; P. PIOVANELLI, « Les controverses religieuses sous le roi Zär'a Ya'eqob », in A. LE BOLLUEC (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, (1995), pp. 189-228.

¹⁸⁹ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître, cite GETATCHEW HAILE, *The Epistle*, 1991, p.209.

¹⁹⁰ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

également consulté des devins et magiciens pour mettre en place une attaque contre le souverain chrétien. La suite de ce miracle explique que pour se protéger de ces entités, Zär'ä Ya'eqob déplaça la cérémonie de Ṭəmḳät (fête du baptême) dans l'enceinte d'une église. Cette dernière avait auparavant lieu près d'une rivière¹⁹¹. Enfin, les deux versions connues de la chronique du règne de Zär'ä Ya'eqob reviennent sur ces épisodes et racontent également comment le roi réprima tous ceux qui, au sein de son palais royal installé à Däbrä Berhan, avaient recours aux cultes « païens ». Il condamna des hauts dignitaires, le *beḥt wädäd* Amdä Mäsqäl, le *sasarge* Amha Iyäsus, le *nəburä ed* de Däbrä Damo puis deux de ses filles¹⁹².

Dans un premier temps, ce sont principalement le *gädl* de Samu'el de Däbrä Wägag et les ouvrages concernant Zär'ä Ya'eqob qui nous permettent de définir les cultes « païens » constatés dans le Šäwa chrétien et au sud de l'Abbay. Ces textes fourmillent de détails relatifs à l'organisation de ces cultes, à leur terminologie et à leurs modalités. Le reste des sources listées plus avant apportent quand à elles une autre dimension à l'étude de ces cultes : la dimension géographique. Elles nous permettent en effet de mesurer l'étendue et la profondeur de ces pratiques religieuses au sud de l'Abbay.

Samu'el de Däbrä Wägag était originaire du Šäwa. Son père, Īndreyas était un des disciples de Täklä Haymanot tout comme son oncle Anorewos de Däbrä Šəgaga. Samu'el est aussi présenté dans son *gädl* comme un disciple de Täklä Haymanot. Il s'agit là d'une reconstruction évidente puisque le saint fut contemporain de Dawit. Il vécut donc près de 80 ans après la mort de Täklä Haymanot. La Vie de Samu'el est entièrement consacrée à sa lutte contre les cultes « païens ». Les premières confrontations du saint avec ces pratiques eurent lieu après sa nomination comme moine. C'est dans le Wägag où il aurait été envoyé par Täklä Haymanot que le saint rencontra pour la première fois des « païens » :

« Et notre père Samu'el fut béni par notre père Täklä Haymanot et il partit avec tabot et avec la croix pour la terre [*mədr*] de Wägag. Il cherchait dans le désert et il trouva là bas des démons [*'äganənt*] pendant qu'ils provoquaient une rixe. Il les aspergea d'eau bénite et il les dispersa. Il construisit là bas l'église au nom de la Sainte Croix qui s'appelle terre [*mədra*] de Yagmu, c'est-à-dire Wägag et il l'appela terre [*mədr*] de Wägäg, et le sanctuaire (il l'appela) Hagara Masqal. Il trouva les gens de ce pays [*hägär*] et leurs préfets [*seyyum*] Zakaryas et Täklä Abhreham et Zar'a Šəyon et il conclut avec eux le pacte [*kidan*] du ciel et de la terre et il les baptisa en disant : « Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ». Il leur donna la religion chrétienne, il leur administra le sacrement de l'eucharistie, il leur enseigna la foi

¹⁹¹ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître. Voir GETATCHEW HAILE, *The Mariology*, 1992.

¹⁹² J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 10-11 ; 12-13.

orthodoxe, lui abba Samu'el. Et la sainte église fut fondée par la volonté du Seigneur, et tout le peuple participait au service divin dans son enceinte. Le soir Dask entra dans leurs maisons et il frappait ce qu'il trouvait, les hommes et les femmes, la poterie et les vases, les chaudrons de cuivre et tous les ustensiles saints de l'église. [...] Un jour que notre père Samu'el n'était pas dans cette ville [*hägär*], il ordonna (auparavant) aux gens de la ville [*hägär*] de couper les arbres afin d'en faire les portes de l'église, le plancher et les battants de la porte. Quand ils commencèrent à couper, ce démon [*ganən*] sauta au sommet de cet arbre et ils étaient tous au dessous. Ce démon [*ganən*] s'élança du sommet de cet arbre où il était assis pour sauter sur eux et les abattre sur le sol. Tout le peuple cria d'une voix forte, vers la croix glorieuse et vers notre père Samu'el en disant : « Reçois nous sous la protection de ta prière et sauve nous du combat contre l'ennemi et de l'oppression de ce séducteur perfide ». Le Seigneur exauça leur prière et il reçut leur demande et il leur permit de fuir. Il chassa d'eux ce démon [*ganən*]. Cet arbre tomba là, et lorsque notre père Samu'el fut venu, ils lui racontèrent tout ce qui était arrivé »¹⁹³.

Cet épisode retracé ici dans son intégralité est le premier d'une longue liste de rencontres entre Samu'el et des démons. B. Hirsch remarque que ces récits sont particulièrement stéréotypés¹⁹⁴. L'hagiographe nous présente d'abord le lieu de ces rencontres et les protagonistes. Il nous explique ensuite comment le saint a connaissance de la présence de démons : Samu'el les rencontre inopinément, ou on fait appel à lui pour s'en débarrasser. Un combat a lieu pendant lequel les armes de Samu'el nous sont présentées (prière, croix, eau bénite). Le saint remporte une première victoire qui n'est jamais définitive. Lorsqu'il vient à bout du démon, il baptise les populations qui en étaient victimes, fonde une église ou un monastère. Un second combat a lieu au cours duquel Samu'el finit par vaincre le démon¹⁹⁵. Cette structure narrative a essentiellement pour objectif de montrer la supériorité du christianisme, incarné par Samu'el, sur les cultes « païens ». Le saint est omniscient – il a aisément connaissance de la présence de démons – ; il est présenté comme un intercesseur préférable aux démons dont on se plaint des agissements, tandis que ses actions permettent d'établir un monde nouveau. Ces changements s'incarnent dans le paysage modifié par l'implantation d'églises et monastères, et également dans l'identité des populations qui, une fois baptisées acquièrent un patronyme chrétien. Ce qui prévaut alors, c'est la capacité du saint à combattre les démons sous toutes ses formes. Son *gädl* fait œuvre de manuel à l'égard

¹⁹³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 8, traduction p. 6-7.

¹⁹⁴ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

¹⁹⁵ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

de ceux qui le suivront dans cette tâche. Il était donc nécessaire pour l'hagiographe de varier les exemples. C'est la multiplicité des situations rencontrées par Samu'el qui nous permet d'établir une typologie des cultes « païens »¹⁹⁶.

Après son séjour dans le Wägä, où il fonde une communauté monastique, Samu'el est convoqué par Dawit. À l'issue de cet entretien, le souverain lui confie la charge de *qalä häše* sur un territoire : l'Āndägbätan¹⁹⁷. Ce territoire devient le théâtre du combat du saint pour le christianisme. Le lecteur ou auditeur du *gädla* Samu'el est directement plongé dans cet univers :

« Puis un homme qui habitait dans la ville [*hägär*] d'Enaret [i.e. Ānnarya], dont le nom était Ge'ezan, vint et dit à notre père Samu'el : « Est-ce qu'il t'est possible, ô abba, de me délivrer de mon dieu [*'amlak*] Dask qui m'a rendu administrateur de sa maison [*mägäbe läbetu*] et médiateur de ses liens [*arawé ma'esär*]; il me flagelle et il me bat chaque jour et il me possède par la force ». Notre père Samu'el lui dit : « Reste (ici) et ne t'éloigne pas, et le matin nous prendrons conseil en commun ». Le matin ils enlevèrent leur tabot et tous les appareils de l'église et lorsqu'ils marchaient sur la route, le Dask et Gwedale les rencontra assis sur le cheval, sur le bord du fleuve de Setal. Lorsqu'il eut vu notre père Samu'el, ce Dask perfide, il s'enfuit épouvanté. Et notre père Samu'el courut comme le cerf, il le poursuivit et il le trouva dans la terre [*mädr*] de Yatef. Puis il le détacha du cou du cheval et le jeta sur la terre, sous ses pieds. Il le donna aux moines mais il échappa à leurs mains. Et notre père le suivit, ivre de l'amour du Saint Esprit, jusqu'à ce que le Dask arrivât à la terre [*mädr*] d'Endamol. Il entra, ce perfide, dans sa cachette. Puis il fuit et échappa à notre père Samu'el et il revint dans les régions [*mädr*] de sa campagne »¹⁹⁸.

C'est ici aussi sous le nom « *däsk* » que le démon rencontré par Samu'el est désigné. Dans ces deux épisodes, il est donc fait référence au même type d'entité. De quoi s'agissait-il exactement ?

Le premier passage n'est pas très explicite à ce sujet. Il est question de démons [*ganän*] dénommés *däsk* qui terrorisent la population et dont Samu'el les débarrasse. À l'inverse, le second passage précise les caractéristiques de cette entité. Cette dernière a des attributs clairement humains : elle monte à cheval, s'enfuit, se cache dans une grotte. Il semble donc qu'il soit fait référence à un être humain. La suite de cet épisode est manifeste à

¹⁹⁶ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

¹⁹⁷ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 11, traduction p. 8.

¹⁹⁸ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 17, traduction p. 13.

ce sujet. Après avoir fondé une église à un endroit indiqué par Ge'ezan, baptisé ce dernier et la population de son village, Samu'el repart à la poursuite de *däsk*. Il interroge Ge'ezan pour le retrouver en lui demandant à quelle heure de la nourriture lui était apportée. Samu'el trouva le *däsk* « au moment où il mangeait et buvait cette nourriture qu'on lui avait apportée »¹⁹⁹. Le *däsk* s'enfuit avec « ses nombreuses troupes et les femmes et les enfants »²⁰⁰. Le *däsk* s'alimente et vit en communauté avec femmes et enfants. Si Ge'ezan le présente comme son dieu, il semble qu'il s'agisse plutôt ici d'un humain, d'un homme. Plus loin dans le *gädl* on découvre que le *däsk* pouvait avoir un patronyme : « À mon *däsk* qui est appelé Zangwabagar ». Et également des serviteurs, une progéniture, une femme :

« Il [Zangwabagar] ordonna à deux de ses serviteurs [*agbärt*], de Gwedale, qui s'appelaient Mohozey, parce qu'ils étaient la force et la défense de *Däsk*, avec son fils unique, et il leur dit : « Allez, tuez ce moine, un certain »²⁰¹

« La femme du *däsk* dit : « J'ai vu ce moine quand il tuait mon mari *däsk* »²⁰².

Dans ces différents cas, le *däsk* était un « prêtre des idoles [*lagänaw 'amaləkät*]²⁰³, l'officiant d'un culte. Dans l'Ēndägäbtän, Samu'el rencontre également des femmes tenantes de cultes des idoles : « (Ce chef) alla (trouver) une devineresse [*marit*] dans une contrée [*bəher*] lointaine et il revint au culte des idoles [*amlako ʾa'ot*] »²⁰⁴, tandis qu'il croise des groupes entiers ayant des fonctions similaires :

« Un jour on raconta à notre père Samu'el qu'il y avait des lamentants qui pleuraient à cause de la mort de leurs pères et de leurs mères, de leurs frères et de leurs sœurs, de leurs cousins et de leurs cavaliers, les *däsk* nombreux avec leurs femmes, la devineresse et les devins »²⁰⁵.

Ces officiants étaient organisés hiérarchiquement et disposaient d'une autorité sur d'autres individus²⁰⁶. L'hagiographe de Samu'el mentionne en effet un « chef des prêtres des

¹⁹⁹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 18, traduction p. 13-14

²⁰⁰ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 18, traduction p. 14.

²⁰¹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 23, traduction p. 18.

²⁰² S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 22, traduction p. 17.

²⁰³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 29, traduction p. 23.

²⁰⁴ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 30, traduction p. 23.

²⁰⁵ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 31, traduction p. 24.

²⁰⁶ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

idoles [*liqa ganawata 'ämaləkət*]²⁰⁷ tandis qu'un *däsk* ordonne à ses serviteurs, des *gwedale* ou des *maqwazey* « nombreux complices de *Däsk* »²⁰⁸ :

« Et quand les moines virent les troupes du *däsk* sortant de leurs grottes, les 400 avec les épées, les lances et les boucliers, 300 *gudale* qui s'appelaient *maqwazya* avec les arcs et les flèches, et 300 ouvriers en métaux portaient les soufflets de forge et des marteaux [...] »²⁰⁹.

Le terme *däsk* désignait donc les tenants d'un culte des idoles, hommes ou femmes, isolés ou regroupés et organisés hiérarchiquement²¹⁰. Il faisait référence à « un adorateur des idoles [*lämämälake ta'ot*], prêtre des démons [*šäwa'e 'aganənət*]²¹¹. Mais pas uniquement. Le *däsk* est également un esprit [*manəfäs*], l'idole du culte²¹² :

« Et *däsk* dit : « Ne me tue pas, comme tu as tué mes camarades, les *dask*, et je deviendrai ton serviteur. Quand je t'ai regardé, la flèche de l'éclair est sortie de ta bouche qui m'a épouventé et a percé mon flanc comme la lance et m'a brûlé comme l'éclair ». Puis notre père Samu'el le baptisa au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, il souffla sur sa face trois fois et l'esprit du Seigneur le remplit, et l'esprit [*manəfäs*] mauvais sortit de lui »²¹³.

Däsk s'incarne dans une personne qu'il possède. Ici il s'agit du prêtre des idoles, l'officiant du culte que Samu'el combat. « *Däsk* » était donc un terme polysémique et générique désignant à la fois la divinité, l'esprit à qui un culte était voué et également le représentant de ce culte, son prêtre²¹⁴.

Les récits liés à Zär'ä Ya'eqob montrent cette polysémie du terme *däsk*²¹⁵. Dans le *Tomarä Tesbe't*, *däsk* désigne « des magiciens, des devins [*mareyan*], *däsk*, *dino* »²¹⁶. Ce sont des sorciers comme l'indique le texte du miracle attribué à Marie : « Alors se rassemblèrent tous les sorciers qui dominent les sorciers *däsk*, *tafana*, *dino*, *maqwazay*, et ils avaient pris la décision depuis de longs mois, de faire des sorts »²¹⁷. Il s'agissait aussi des esprits en lesquels on croyait : « Il y en a qui croient en *maqwazya*, *tafana*, *dino* ; il y en a qui croient en *marit* ;

²⁰⁷ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 30, traduction p. 23.

²⁰⁸ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 17, traduction p. 22.

²⁰⁹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 15, traduction p. 20.

²¹⁰ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²¹¹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 35, traduction p. 27.

²¹² B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²¹³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 30, traduction p. 23.

²¹⁴ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²¹⁵ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²¹⁶ GETATCHEW HAILE, *The Epistle*, 1991, p. 56.

²¹⁷ GETATCHEW HAILE, *The Mariology*, 1992.

mais tous sont fidèles aux idoles [*lämämälake ta'ot*]²¹⁸. Ils sont incarnés dans une enveloppe charnelle, les officiants du culte : « Et ils apportèrent *däsk*, *tafana*, *dino*, *maqwazya* et tous leurs sorciers et ils les firent entrer pour nous rendre visibles ces sorciers »²¹⁹. *Däsk*, dieu et prêtre, était la religion honnie et combattue par Zär'ä Ya'eqob dans son entourage et par Samu'el dans le Wägag et l'Āndägäbtän.

Cette religion *däsk* était liée à des lieux bien spécifiques²²⁰. Tous ont trait à la nature : routes, arbres, grottes et cavernes, plans d'eau. C'est dans le désert que Samu'el rencontra le *däsk* du Wägag qu'il recroisa par la suite sur un arbre d'où il terrorisait la population. À Baṭamo, dans l'Āndägäbtän, un *däsk* effraie les disciples du saint depuis un arbre :

« Les moines le virent debout à l'arbre, et ils dirent à notre père Samu'el : « Quand nous sortons, le matin et le soir, il nous effraie, ô abba »²²¹.

À Zem aussi le démon habitait un arbre. Cet arbre dénommé *da'ero* fut, comme celui du Wägag, détruit pour construire une église²²². Le *däsk gwedale* de l'Ānnarya est sur une route lorsque Samu'el se confronte à lui. Puis, quand le saint moine le poursuit pour la seconde fois, il se réfugie dans des grottes et des cavernes où il semble habiter avec ses serviteurs, femmes et enfants. C'est également de grottes que sortent les troupes du *däsk* qui affrontèrent Samu'el près de Baṭamo et dans ces dernières que le saint trouva la femme et les enfants du *däsk* : « Notre père ordonna de spolier les repaires de la caverne du *Däsk* et un groupe de moines (y) alla ; ils enlevèrent tout et ils expulsèrent sa femme avec ses enfants »²²³. Les cours et plans d'eau semblent également jouer un rôle tout particulier :

« Un jour, il vit par le Saint Esprit une femme puante, dans une ville [*hägär*] qui s'appelle terre [*mädr*] de Zeb : Hasana, la mère des démons [*ganənt*] et la femme des Dask dont le nom était Ta'ay'agiy parce que les démons [*ganənt*] disaient d'elle qu'elle était Siwiy. Et la glorification de toutes les femmes des dask. Et il y avait dans cette ville [*hägär*] une haute montagne et à l'intérieur de cette montagne un lac terrible dont la profondeur ne pouvait pas être sondée et dont les limites étaient étendues. A son bord, elle plaça sa chaise-longue sur

²¹⁸ GETATCHEW HAILE, *The Mariology*, 1992.

²¹⁹ GETATCHEW HAILE, *The Mariology*, 1992.

²²⁰ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²²¹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 22, traduction p. 17.

²²² S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 29-30, traduction p. 22-23.

²²³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 22, traduction p. 17.

laquelle elle était assise. Et les troupes de Legewon, les démons [*ganənt*] jouaient [*wanaya*] devant elle et dansaient devant sa face et nageaient »²²⁴.

« Ayant passé de là notre père Samu'el vint au pays de Zebez qui s'appelle Zagwanc et il trouva là le lac terrible et plein jusqu'à son bord. On le vénérât [*maləkəwo*] et on y devinait [*sagəlo*] »²²⁵.

Plusieurs des ouvrages attribués à Zär'ä Ya'eqob, de même que ses chroniques insistent sur le lien entre les esprits, leurs officiants et l'eau²²⁶ :

« Certains jetèrent leurs charmes dans la rivière et les y ensevelirent ; d'autres jetèrent (leurs sorts) dans l'enclos du fleuve du baptême ; d'autres jetèrent (leurs sorts) là où nous demeurions, d'autres sur le chemin »²²⁷.

Cette croyance dans la présence de démons près des cours d'eau mena Zär'ä Ya'eqob à déplacer le lieu de la cérémonie de Ṭəmḳät. Il fit construire un bassin dans l'enceinte de son palais de Däbrä Bərhan. Ce dernier était protégé par des palissades et permettait à sa cour d'y puiser de l'eau – considérée comme bénite – sans risquer de rencontrer le malin²²⁸.

À première vue « les *däsk* sont du côté de la nature sauvage par opposition aux lieux habités par l'homme, aux lieux bâtis et, bien entendu aux lieux consacrés que sont les églises »²²⁹. Pour autant, si ces entités peuplent effectivement la nature, nos textes reconnaissent l'existence de temples depuis lesquels les *däsk* prêtres officiaient et les *däsk* divinités étaient vénérées. Dans la ville de Wagra Tay, dans l'Ēndägäbṭän, Samu'el rencontre des *däsk*, devins et devineresses qui « devinaient dans des temples [*məḥramat*] »²³⁰. Dans la terre de Zem, le saint moine est informé de l'existence de « temples [*məḥramat*] des idoles »²³¹. Le bâtît est donc présent dans le culte des *däsk*. Plusieurs cultes sont organisés autour de constructions. Samra Krəstos, disciple de Samu'el, trouva « dans la maison de la devineresse [*marit*] [...] beaucoup de femmes, aux vêtements ornés, qui vénéraient la

²²⁴ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 41, traduction p. 32.

²²⁵ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 55, traduction p. 42.

²²⁶ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²²⁷ GETATCHEW HAILE, *The Mariology*, 1992.

²²⁸ GETATCHEW HAILE, *The Mariology*, 1992 ; J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 40-42.

²²⁹ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître

²³⁰ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 33, traduction p. 25

²³¹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 38, traduction p. 29.

devineresse »²³². Le moine signe la maison au nom de la Sainte Trinité et est béni pour cela. À l'instar des arbres détruits par les moines et des constructions d'églises qui suivent la destruction d'un *däsk*, les lieux où résidaient des démons sont réquisitionnés par les chrétiens. Remplacés ou simplement bénis, ils appartiennent désormais au paysage chrétien. Le christianisme vient se superposer au culte du *däsk*. Les prêtres des idoles sont exorcisés, les symboles détruits où réutilisés. C'est le cas du matériel utilisé pour les cultes :

« Notre père Samu'el trouva dans leur grotte cette nourriture qui était préparée pour le diner, avec le plateau d'argent dont ils se servaient comme d'un bassin et d'un panier, une cruche d'argent et un vase semblable à la cruche, pour manger toute la nourriture assaisonnée et neuf calices d'argent dont ils se servaient pour boire l'hydromel et pour boire la bière. Il renversa leur nourriture et leurs boissons et leva ces vases d'argent, les bénit et les consacra [...] Et les bassins d'argent dont ils se servaient comme d'un vase pour puiser l'eau, il les bénit et ils devinrent les vases de l'église »²³³.

Cette récupération nous informe sur les pratiques des chrétiens face aux cultes « païens » et également sur ces cultes eux-mêmes et leur fonctionnement. La nature, prégnante dans la religion du *däsk*, qui s'oppose si radicalement au premier regard au christianisme, n'oblitére pas les éléments physiques et matériels de ces cultes. Leur utilisation par les devins, magiciens et sorciers est opposée aux pratiques chrétiennes : leur nourriture est différente puisqu'on peut la jeter aisément, on boit de l'alcool – bière et hydromel – dans des calices à la place du sang du Christ, le vin des cérémonies chrétiennes. Pour autant, les officiants et fidèles des *däsk* ne sont pas les sauvages auxquels les sources renvoient. Leur culte est particulièrement bien organisé autour des services et autres moyens d'actions dont disposaient les *däsk*.

B. Hirsch suggère à ce sujet de prêter attention au vocabulaire employé dans nos sources. Il rapproche ce dernier « d'un instrument remarquable dans l'édition et les commentaires (en particulier les analyses lexicographiques) faits par S. Strelcyn des prières pour délier les charmes du manuscrit Vatican 128, un texte de la fin du XIX^e siècle probablement rédigé par le fameux Balambaras Giyorgis »²³⁴ dont le champ sémantique est très proche de celui du *gädl* de Samu'el et des textes relatifs à Zär'ä Ya'eqob. L'historien

²³² S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 25, traduction p. 19.

²³³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 14, traduction p. 10.

²³⁴ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître, fait référence à S. STRELCCYN, *Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes*, Rocznik Orientalistyczny, t. 18, Polska Academia Nauk, Varsovie, 1955.

répertorie trois principales catégories d'actions. Les sorts ou charmes (*seray*) tout d'abord, sont particulièrement craints par Zär'ä Ya'eqob²³⁵. Ils séduisent les hommes qui y ont recours pour s'opposer les uns aux autres ou aux chrétiens. C'est ainsi que Aḥmad Badlay aurait tenté de combattre le souverain :

« Il y en a qui jettent des sorts sur notre chemin, d'autres sur nos cavaliers, d'autres qui placent (des sorts) sur nos armes ».

Le sort est une arme, un lien empêchant, retenant les hommes à leur divinité. « Le vocabulaire fondamental (et métaphorique) tourne autour de l'action de lier (*asärä*), d'attraper par un filet (*mäsgärt*), une corde (*ḥäbel*) »²³⁶. Ge'ezan de l'Ānnarya souhaite être « délivré de [son] dieu Däsk qui [l'a] rendu administrateur de sa maison [*mägabé lä bētu*] et médiateur de ses liens [*arawé ma'esär*]²³⁷. Qwetel démon de l'Āndägäbtän avait jeté une corde dans un lac pour attraper les hommes :

« C'est pour précipiter tous les hommes au moyen de ton art (*kin*) et de tes charmes que tu mets cette corde »²³⁸.

Samu'el s'emploie à trouver cette corde pour la détruire. Samra Krəstos, entré dans la maison de la devineresse, lia par leur habit les femmes qui l'honoraient²³⁹. Cette dernière scène est « une forme d'objectivation d'un vocabulaire au départ métaphorique : puisque le moyen utilisé par un esprit *däsk* pour s'emparer de l'esprit de quelqu'un est de le lier, le saint va lier à son tour ceux qui sont possédés pour empêcher les esprits de se mouvoir à travers ceux qui sont devenus sa monture »²⁴⁰. Ce lien construit par les *däsk* a donc pour objectif la possession des esprits²⁴¹. Cette action est clairement dénoncée par Ge'ezan lorsqu'il fait appel à Samu'el pour défaire celui qui le « possède (*qänäyā*) ». De même, Samu'el se trouve dans l'Āndägäbtän près de Wagra Tay quand il apprend par la population qu'un « malade » est torturé depuis longtemps par un démon qui tantôt le jette dans un précipice, tantôt le brûle

²³⁵ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²³⁶ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître. Voir W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 41 ; 527 et 223.

²³⁷ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 17, traduction p. 13.

²³⁸ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 22, traduction p. 17.

²³⁹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 25, traduction, p. 19.

²⁴⁰ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²⁴¹ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

avec du feu, tantôt le précipite dans le lac. Le saint s'enquiert de la maladie de cet homme. La population de Wagra Tay lui répond :

« Le démon [*ganən*] mauvais le fait crier, jours et nuits ; il le rend fou et il le fait baver, il le fait se débattre et balancer le cou ; sa pensée manque et beaucoup de prêtres ne peuvent pas le faire sortir »²⁴².

Samu'el fut conduit auprès du « malade » et lorsqu'il posa ses mains sur son front, ce n'est pas le « malade » qui lui parla mais le démon. Après plusieurs heures ce dernier dit à Samu'el : « Laisse moi sortir, maintenant je ne reviendrai plus dans cet homme »²⁴³. La divinité *däsk* possède les officiants de son culte et les esprits de ceux qui l'entourent. Ces actions vont en partie à l'encontre des personnes qui sont confrontées aux *däsk*.

Une autre action, la divination (*sägäl*, de *asgälä* deviner), les sert²⁴⁴. C'est elle qui permet au *beht wädäd* Isayeyyas de fomenter un complot contre Zär'ä Ya'eqob. C'est encore cette action que viennent chercher ceux qui rencontrent les devins (*mäsägel*) dans les temples et autres maisons : « il y avait des temples [*məḥramat*] des idoles dans lesquels devinaient [*asgälä*] les gens du pays »²⁴⁵. À ce sujet, B. Hirsch note qu'il s'agissait d'une activité principalement féminine. On remarque en effet que la maison de la devineresse bénite par Samra Krəstos est pleine de femmes. Au bord du terrible lac d'une montagne de l'Āndägäbṭän on venait deviner [*asgälä*] à travers [*wästeta*] Hasana « la mère des démons [*ganent*] ». On attendait la même chose de la devineresse Yeday Anabasa/Yabur Ablit/Beta Sam'akiygi²⁴⁶. La divination passait par la bouche de devineresse « Elle se vantait de ses charmes (*seräy*) et de la tromperie de sa parole et de l'art (magique) de sa langue »²⁴⁷.

Ces femmes étaient consultées car elles apportaient richesses et biens matériels : « Moi je vous donnerai la richesse à manger et à boire et à revêtir »²⁴⁸. C'est bien dans un état d'opulence que Samra Krəstos trouva la maison de devineresse [*marit*] et les femmes qui y séjournèrent : « Et le nombre de vêtements qu'il prit était de 35 et, avec ceux avec lesquels elles étaient ceintes, il était de 70 »²⁴⁹. Les thèmes de l'abondance et de l'opulence sont

²⁴² S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 26, traduction p.20.

²⁴³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 26, traduction p.20.

²⁴⁴ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²⁴⁵ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 29, traduction p. 22-23.

²⁴⁶ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 34, traduction p. 26-27.

²⁴⁷ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 32, traduction, p. 24-25.

²⁴⁸ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 32, traduction p. 24-25.

²⁴⁹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 25, traduction p. 19-20.

clairement associés aux cultes du *däsk*²⁵⁰. Autant dans les bénéfices que pouvaient en tirer ceux qui y avaient recours que dans les cérémonies elles mêmes. Nombreux sont les exemples de dons de bétail faits aux *däsk* officiants et esprits. À Baṭamo, Samu'el rencontra Gwabahon amenant de la nourriture à son *däsk* :

« Sur la route il rencontra un homme dont le nom était Gwabahon qui amenait les bouvillons avec la corde ; les pains rangés, l'hydromel et la bière [...] à son Dieu [*'amlak*] *däsk* »²⁵¹.

Dans la maison de la devineresse Samrat Krəstos trouva également des bouvillons « qui avaient été apportés à la devineresse [*marit*] comme offrande ». Ces dons semblent profiter à la subsistance des officiants *däsk* et servaient également lors de sacrifices :

« Il sacrifie au *däsk* en immolant 12 bœufs et tous les jours il oint le fondement et le toit de la maison avec leur sang, et il offre beaucoup de nourriture assaisonnée »²⁵².

On sacrifiait donc aux « idoles » des aliments plus tard consommés en communauté :

« On apportait les bœufs et les veaux, on lui faisait les offrandes de nourriture assaisonnée, savoureuse et il mangeait avec eux. Puis ce *däsk* leur apparaissait en agitant les cheveux de sa tête et il faisait les charmes ».

L'hagiographe de Samu'el insiste tout particulièrement sur le fait que la nourriture consommée lors d'un culte amenait l'apparition de l'esprit. L'alimentation semble rendre possible la possession de l'officiant par la divinité. On remarque alors que la viande est toujours décrite comme épicée, comme si l'épice était un élément indissociable du culte des *däsk*. C'est finalement toute la cérémonie qui semble codifiée²⁵³ : on mangeait une viande épicée préalablement sacrifiée. Son sang était utilisé pour oindre un bâtiment. On buvait de l'alcool – bière et hydromel – pendant des cérémonies qui apparaissent bruyantes, rythmées par des chants et des danses : « les démons [*ganənt*] jouaient [*wänäyä*] devant elle et dansaient devant sa face et nageaient dans le lac »²⁵⁴. Quant au mobilier, il est également précisément décrit. Samu'el trouva dans une grotte « beaucoup de sièges en fer et en bois sur

²⁵⁰ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²⁵¹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 23, traduction p. 18.

²⁵² S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 27, traduction p. 21.

²⁵³ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²⁵⁴ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 32, traduction p. 24-25.

lesquels les *däsk* s'asseyaient », Hasana, devineresse à Zeb près d'un lac, était également assise sur une « chaise longue ».

Dans un premier temps, tous les éléments caractéristiques d'une cérémonie « païenne » s'opposent au déroulement d'un culte chrétien : consommation systématique de viande, sacrifice, utilité du sang de l'animal, consommation d'alcool, les officiants *däsk* étaient assis et non debout comme lors d'un office chrétien. Aussi ces détails apparaissent comme un moyen de disqualifier la religion *däsk* présentée comme violente et sauvage. Cependant, dans un deuxième temps, la résurgence de ces informations, leur ordonnancement et leur symbolisme au sein d'une cérémonie « païenne » laisse entendre une certaine connaissance des cultes non chrétiens²⁵⁵. Ces différents éléments doivent donc être considérés comme des renseignements probants sur la religion *däsk* au Moyen-Âge.

b. Däsk : divinité des populations du sud de l'Abbay ?

La religion *däsk* était très probablement spécifique aux espaces étudiés ici. Les ouvrages royaux liés à Zär'ä Ya'eqob indiquent que le *däsk* était une spécificité régionale. Le *Tomarä Tesbe't* distingue les divinités par leur origine géographique :

« Quant à Isayeyyas, Galawdewos le Juif, lui amena un *däsk* de Wagi, Harb Sagadan gendre, chef des Zan Ballo lui amena un *dino* de l'Angot, [...] »²⁵⁶.

Ce que confirme le *Mäshäfa Milad* – Le Livre de la Nativité – autre œuvre attribuée à Zär'ä Ya'eqob qui distingue suivant leur région d'origine : *däsk* au Šäwa, *dino* en Angot, *Segwe* au Goğgam²⁵⁷. Le *däsk* était particulièrement répandu dans les territoires voisins de l'Ēndägbätän : Ēnnarya, Damot, Wärab et Mugär. Déjà le *gädla* Samu'el indiquait la présence de *däsk* dans l'Ēnnarya. C'est bien l'origine de Ge'zan, rencontré par Samu'el à son arrivée dans l'Ēndägbätän. Or, ce dernier lui demande expressément de le débarrasser de son démon, *däsk*²⁵⁸. Ensuite, les caractéristiques des cultes rencontrés par les saints moines qui évangélisèrent le Wärab, le Mugär ou encore le royaume du Damot présentent d'importantes similitudes avec le culte voué à *däsk* constaté dans l'Ēndägbätän et l'Ēnnarya. Les différentes versions du *gädla* Täklä Haymanot sont explicites dans ce domaine. La première version

²⁵⁵ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²⁵⁶ GETACHEW HAILE, *The Mariology*, 1992, p. 36.

²⁵⁷ K. WENDT, *Das Mäshäfa Milad*, 1962-1963, p. 52.

²⁵⁸ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 17, traduction p. 13.

connue, celle rédigée à Däbrä Asbo en 1424-1425, est particulièrement précise quant aux modalités des cultes rencontrés par le saint moine dans ce royaume au XIII^e siècle. Dans le Damot, au sommet d'une montagne dans le « pays d'Ensédistié », avant sa confrontation avec *motälämi*, le saint est témoin des événements suivants :

« [...] les gens du lieu s'y réunirent comme ils en avaient l'habitude. Ils apportaient chacun un coutelas pour procéder à l'immolation des bœufs dans le but d'exercer des pratiques magiques. [...] Ils allaient commencer la divination quand, sous l'impulsion du Saint Esprit, l'aboune fit le signe de la croix, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, un seul Dieu »²⁵⁹.

Puis, lorsque Täklä Haymanot est confronté par *motälämi*, celui-ci s'en remet à ses dieux : « Dassak, Coronthef, Amhar ! Quels sont ceux qui t'ont fait sortir de ton pays ? »²⁶⁰. *Däsk* est donc clairement désigné comme la croyance de *motälämi*, tandis que la description de la cérémonie, dont fut témoin Täklä Haymanot, correspond à ce que nous savons de la religion *däsk*. La version de Däbrä Libanos composée au début du XVI^e siècle ne nomme pas les cultes constatés par Täklä Haymanot dans le royaume du Damot. En revanche, ces derniers sont décrits dans des termes similaires à ceux de la version de Däbrä Asbo et, plus largement, aux épisodes rapportés dans le *gädla* Samu'el. Ainsi, au sujet de Bilat, aux frontières de l'Ānnarya, l'hagiographe du saint précise :

« Ici se trouve le trône du royaume des magiciens [*mäsärayən*], et c'est ici que la population sacrifie du sang des bœufs et de chèvres, ils connaissent bien les démons [*ganənt*] qui s'y trouvent, ils ont un roi qui habite ici, et tous sont magiciens [*marayən*] et devins [*mäsətāwosəman*], et capables de jeter des sorts [*säbə'ə ḥäräsä yəsəgəde*] et ils vénèrent leur roi, et passent leurs journées en sa compagnie, la sienne et celle des 2300 magiciens [*mäsärayən*] avec leur famille. Et ils attendent ce qui sortira de sa bouche [...] »²⁶¹.

²⁵⁹ J. DUSCHESNE-FOURNET, *Mission en Éthiopie*, 1909, p. 371.

²⁶⁰ J. DUSCHESNE-FOURNET, *Mission en Éthiopie*, 1909, p. 379.

²⁶¹ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, texte fol. 69b.1-69b.2, traduction p. 101 : "Here is the seat of the kingdom of the magicians, and here is the place where the people offer up the blood of oxen and goats, and they are familiar with the devils which are therein; and they have a king who dwelleth herein, and all the people are magicians, and diviners, and men who deal in enchantments, and they worship their king, and they pass their days among his retenue under that hill companies, numbering each two thousand three hundred magicians, together with their parents. And they await that which goeth forth from his mouth; if he speaketh fair things they find good, and if he speaketh bad things they find bad, and because of this thing they had made this man king over them".

Enfin, à Adamo, territoire vraisemblablement proche du cœur du royaume du Damot, Täklä Haymanot exorcise le fils du gouverneur. Le démon qui le possédait promet au saint moine de se venger et pour cela d'entrer dans le cœur de *motälämi* [*'äbäwu' wästä läbb*] et de convaincre ce dernier de l'emprisonner²⁶². Les Actes de Täklä mentionnent la divination, les sorts et la possession parmi les actions des divinités auxquelles les habitants du royaume du Damot vouaient un culte. Ils précisent que les tenants de ces cultes étaient des devins ou des magiciens par l'intermédiaire desquels les esprits s'exprimaient. Les cérémonies avaient également lieu autour de sacrifices. Nous retrouvons des descriptions identiques des cultes des habitants du Wäräb et du Mugär.

Dans le Wäräb, Anorewos rencontra au XIV^e siècle : « [Une] devineresse [*marit*], dont le nom était Awregazaba, avec son fils Gaft Yenasen, dans sa maison, il trouva tous les habitants se répandant à ses pieds, et douze bœufs abattus chaque jour pour elle »²⁶³. Au Mugär, à l'époque du roi Zär'ä Ya'eqob, Märḥa Krastos fut témoin d'un sacrifice fait à un arbre :

« Il arriva à Hensa Maryam au sépulcre de notre père Gäbrä Endreyas pour le baiser, car ils s'étaient aimés beaucoup, associés qu'ils étaient dans l'œuvre du combat (spirituel). Le lendemain il sortit au dehors pour faire la réunion et enseigner la foi. Ils cherchaient un bon terrain, ils coururent ici et là et ne trouvèrent pas. L'un d'eux dit bas à l'oreille de notre père Märḥa Krestos : « Apte à la réunion est (l'endroit autour d'un bel arbre (qui y) demeurait, on immolait les bœufs et les brebis, c'est pourquoi elle tue qui s'en approche quand elle ne trouve pas les rites anciens ». Quand notre père Märḥa Krestos entendit cela, il se réjouit et lui dit : « Je suis venu pour cela ; conduis moi là, pour qu'il me tue, moi, s'il peut ». S'étant trouvé là il commanda de couper (l'arbre) avec hache et cognée. »²⁶⁴.

Il est très probablement question ici d'une devineresse et d'un culte sacrificiel rendu autour d'un arbre. Les dons faits à l'officiante du culte sont identiques à ceux que nous avons pu noter dans le cas de la religion *däsk*. Il s'agit de nourriture et plus spécifiquement de bétail. Le *gädl* de Täklä Hawaryat revient sur les dons faits à des esprits « païens » dans des termes identiques :

²⁶² E.A.W. BUDGE, *The Life of Takla Haymanot*, texte p. 75a.1-75a.2, traduction p. 109

²⁶³ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 66.

²⁶⁴ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, p. 45.

« À cause de cela nous avons peur et nous lui donnons tout ce qu'il veut que ce soit des vêtements, des vaches ou du grain »²⁶⁵.

« Et quand il vient dans nos maisons il mange et il boit »²⁶⁶.

Dans tous ces territoires, les populations partageaient une croyance identique. Celle-ci était tournée vers des esprits à qui on vouait un culte par l'intermédiaire de prêtres ou de prêtresses dans lesquels ces divinités s'incarnaient. On sacrifiait du bétail et des chèvres à ces esprits qui jetaient des sorts, possédaient et devinaient. Au sein de ces hagiographies, il est très probablement fait référence au culte *däsk* qui aurait été largement diffusé au sein des territoires du sud de l'Abbay. La nature des offrandes faites à ces divinités est un indice supplémentaire de la diffusion du culte des *däsk* dans cet espace. En effet, nous avons déjà noté la résurgence de la viande parmi ces dons et notamment du bétail – vaches, bœufs, chèvres – et de leur utilité dans le culte. Or, les différentes populations du sud de l'Abbay, dont nous avons connaissance, pratiquaient toutes l'élevage et le pastoralisme. La viande constituait l'une des principales ressources des Gafat, Gämbo, Šat et autres groupes vivant dans ces territoires. Pour satisfaire les esprits en lesquels ces populations croyaient, il leur était demandé de se séparer d'un des fruits de leur labeur : le bétail, de l'offrir à leur dieu pour que ce dernier ne se fâche pas et les aide dans leur accomplissement. L'abondance de cette ressource au sud de l'Abbay explique probablement le choix du type de sacrifice fait au *däsk*, tandis que ce choix est révélateur de l'importance du bétail dans ces sociétés. Activité économique, moyen de subsistance, il était également au centre de la religion de ces populations.

c. *Däsk*, dieu du royaume de motälämi

Le souverain du royaume du Damot apparaît comme le témoin le plus ancien de culte « païen » au sud de l'Abbay. C'est ce qu'indiquent en tout cas les Actes de Täklä Haymanot qui reconnaissent ce culte comme celui du royaume. Le fait que ces rites soient toujours d'actualité aux XV^e et XVI^e siècles, dans des territoires anciens vassaux du royaume du Damot, nous conduit à penser que cette croyance en était issue. Le culte au *däsk* semble être une caractéristique commune aux populations de ce royaume. Sa survivance aux XV^e et XVI^e

²⁶⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Takla Hawaryat*, 1910, p. 115.

²⁶⁶ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Takla Hawaryat*, 1910, p. 115.

siècles apparaît comme un legs de ce royaume, un indice supplémentaire de l'existence d'une société particulière qui s'y forma et y évolua.

Cette culture était clairement préexistante aux rencontres des chrétiens avec les populations du sud de l'Abbay. *Motälämi*, décrit comme un « roi prêtre » par l'hagiographe de Täklä Haymanot, fait remonter au XIII^e siècle au moins le culte des « idoles » dans cet espace. Il s'agissait d'une des formes religieuses majeures dans ce royaume. Ce sont ces religions que le christianisme et l'islam tentèrent d'éradiquer sans grand succès ainsi que le prouve la survivance du culte du *däsk* au XVI^e siècle²⁶⁷. En cela, nous pouvons compléter les hypothèses de B. Hirsch, lorsqu'en conclusion de son article sur « Zär'ä Ya'eqob, la mort & les sorts », il proposait de voir dans ces cultes « protéiformes », une présence religieuse antérieure à celle du christianisme et de l'islam sur les hauts plateaux éthiopiens. Et cela, sans pour autant que nous puissions savoir parmi quels groupes s'étaient développées à l'origine ces pratiques²⁶⁸. L'arrivée des deux religions monothéistes dans ces espaces obligea chrétiens et musulmans à les intégrer sinon à composer avec les cultes aux esprits. C'est du moins ce qu'indiquent les textes liés au règne de Zär'ä Ya'eqob en la matière. Nous laissons là, pour l'instant, la question des interactions propres entre le royaume chrétien et les habitants du sud de l'Abbay, pour nous concentrer sur ce que nous ont apporté nos sources sur cette société. Celle-ci était, depuis le XIII^e siècle au moins, composée d'éleveurs pasteurs agriculteurs organisés en différents groupes et clans possédant une religion qui leur était propre : celle du culte des *däsk*.

Les indications dont nous disposons sur les populations du sud de l'Abbay à l'époque médiévale présentent cet espace comme le fief de plusieurs groupes distincts mais similaires de bien des points de vue. Éleveurs de bétails et/ou agriculteurs, ils rendaient un culte à des divinités nommés *däsk* et profitaient pour certains de l'isolement créé par le relief de leur territoire pour installer leurs habitations. Le climat du sud de l'Abbay était particulièrement propice à la culture des terres et il fournissait des espaces verts pour faire paître le bétail. Ce tableau des habitants du Damot, du Wäräb, de l'Āndägäbṭān ou encore de l'Ānnarya et du Bizamo correspond de prime abord à leur situation aux XV^e et XVI^e siècles, période de rédaction de nos sources. Pour autant, il a également trait à leur situation quelques siècles

²⁶⁷ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître.

²⁶⁸ B. HIRSCH, « Zär'ä Ya'eqob », à paraître

auparavant, lorsque cet espace correspondait à une unique entité géopolitique : le royaume du Damot. Le mode de vie et la culture de ces populations sont directement liés à leur situation analogue de sujets des *motälämi* au XIII^e siècle. Elles en conservèrent plusieurs caractéristiques bien que ce royaume commença à péricliter au début du XIV^e siècle.

Chapitre 3. Quand les chrétiens s'en mêlent : l'assise politico-territoriale du royaume du Damot se fragilise (tournant du xiii^e siècle - 1344)

Le tournant du xiii^e siècle marque le début d'une période de bouleversements importants pour le royaume du Damot liée à la descente du cœur du royaume chrétien vers des espaces jusque là dominés par les *motälämi*. À partir de 1270, avec la prise de pouvoir de Yekuno Amlak (1270-1285), originaire de l'Amhara et fondateur de la dynastie salomonienne¹, le centre de gravité du royaume chrétien éthiopien fut déplacé de la région de Lalibäla – fief de la dynastie Zag^we – vers le sud et notamment le haut plateau central éthiopien. Si cette politique débuta probablement pendant le règne de Yekuno Amlak², elle prit de l'ampleur dans la première partie du xvi^e siècle, notamment sous l'impulsion d'Amdä Şəyon (1314-1344) qui entreprit de nombreuses expéditions militaires vers le sud, l'est et l'ouest de l'Amhara³. Jusqu'alors notre documentation avait révélé la teneur des rapports que le Damot entretenait avec les musulmans. Ces interactions semblaient particulièrement favorables aux *motälämi*. À l'inverse, lorsqu'il est fait mention des premiers contacts entre les chrétiens et le royaume du Damot, ce dernier semble en perte de vitesse aussi bien d'un point de vue politique qu'économique. Au début du xiv^e siècle, le royaume chrétien éthiopien débute un long processus d'installation sur le haut plateau central et lorgne sur les possessions territoriales des *motälämi*.

¹ Cette appellation fait référence au roi Salomon dont la dynastie salomonienne se réclame à travers l'histoire de la reine de Saba et la naissance de leur fils Məñəlik I^{er} qui aurait rapporté en Éthiopie, l'Arche d'Alliance.

² TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 119: "The Christian kingdom at the time of Yikunno-Amlak accession in 1270 apparently extended to the region of Shimāzana and the Märāb river, in the north; the Tākāze river, southern Bägəmdir, and the upper basins of the eastern tributaries of the Blue Nile, in the west; the edge of the plateau from the northern Ethiopia down to the Shāwan region, in the east; and the northern part of the Shāwan plateau in the south". Pour une étude de l'expansion territoriale vers le sud voir TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 119-132 ; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 51-54 et p. 65-70.

³ TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 132-145; M-L. DERAT, *La formation du domaine royal éthiopien*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 1998, p. 100-110.

A. Une histoire chrétienne des premiers contacts entre le royaume du Damot et les chrétiens éthiopiens

L'histoire des relations entre le royaume du Damot et les chrétiens éthiopiens avant le XIV^e siècle ne nous apparaît que du point de vue chrétien, aussi bien chez les scientifiques des périodes contemporaines que chez les lettrés éthiopiens du Moyen-Âge. Dans les deux cas, le Damot est utilisé pour remplir les lacunes de la documentation. Si bien qu'il est difficile de savoir si et comment le royaume du Damot et les chrétiens cohabitèrent avant l'avènement de la dynastie salomonienne. Ainsi, c'est dans le trou documentaire faisant suite à la disparition du royaume d'Aksum au VIII^e siècle que certains scientifiques placent les premières interactions entre les chrétiens et le royaume du Damot. Du côté des chrétiens éthiopiens, on chercha au XV^e siècle à écrire l'histoire d'une autre période énigmatique : celle du règne des Zag^we. Certains lettrés choisirent d'y voir les prémices des rapports conflictuels entre le royaume du Damot et les chrétiens.

a. Le royaume du Damot, destructeur de la ville d'Aksum ?

C. Conti Rossini, fait remonter au X^e siècle les premières mentions du Damot dans les textes. Il prend appui sur ce qu'il identifie comme une mention de ce toponyme dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*⁴. Ce document rédigé en arabe est une collection de biographies des patriarches de l'Église copte depuis l'époque de Saint Marc jusqu'aux temps modernes⁵. La première série de biographies contient de nombreuses informations sur l'Éthiopie, d'autant plus précieuses que nous ne disposons pas de documents pour cette période⁶. C'est la biographie du Patriarche Philotheus (A.D. 979-1003) qui nous intéresse ici. Elle fait état d'une lettre envoyée par un souverain aksumite au patriarcat d'Alexandrie demandant un nouveau métropolitain pour lutter contre une reine qui dévastait les terres chrétiennes et y détruisait les églises⁷. Dans ce texte, cette femme régnait sur « Ban⁻ l-Ham(u)w_iya » i.e les enfants de Ham(u)w_iya⁸. C. Conti Rossini, voit dans « Ban⁻ l-Ham(u)w_iya » une transcription erronée de « Banu d-[D]am⁻ta » soit les enfants de d-

⁴ C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, 1928, p. 286.

⁵ S. TEDESCHI, « La reine de Saba et le roi Tabtahadj », *AE*, vol. 17, (1987), p. 167. La première partie de cet ouvrage est attribuée à Sawarus b. al Muqafà, évêque d'Ashumûnayn en Haute Égypte qui vécut dans la seconde moitié du X^e siècle.

⁶ S. TEDESCHI, « La reine de Saba », (1987), p. 167.

⁷ C. CONTI ROSSINI, *La Storia di Etiopia*, 1928, p. 286.

⁸ S. TEDESCHI, « La reine de Saba », (1987), p. 167.

[D]am⁻ta⁹. Pour l'orientaliste, le « d-[D]am⁻ta » ou Damot, était un important royaume couchitique situé à l'ouest du Goğgam jusqu'au XIII^e siècle¹⁰. La souveraine rebelle étant présentée comme une « païenne », C. Conti Rossini, renforce son hypothèse grâce aux informations collectées sur le Damot faisant de ce territoire un lieu habité par des « païens » à l'époque médiévale. Il cite à cet effet les hagiographies éthiopiennes étudiées dans le chapitre précédent et les textes des voyageurs européens tels que celui de F. Alvares¹¹. L'autre justification proposée par C. Conti Rossini a trait au genre du monarque qui aurait acculé le royaume chrétien d'Aksum au X^e siècle : une femme, une singularité pour un monde médiéval chrétien dominé par une transmission héréditaire masculine du pouvoir. Il reprend à son compte plusieurs mentions de femmes dirigeant des espaces situés au « sud » des territoires chrétiens¹². Deux sources du XVI^e siècle mentionnent la présence de territoires gouvernés par des femmes au sud des espaces chrétiens. Toutes deux utilisent le Damot comme référent pour les localiser. Il s'agit d'une part des itinéraires de pèlerins éthiopiens récoltés et publiés par A. Zorzi au XVI^e siècle¹³, et d'autre part, du récit du séjour en Éthiopie du chapelain portugais F. Alvares¹⁴. Le frère Thomas interrogé par A. Zorzi à Venise en 1523 situe à proximité du Damot un espace dirigé par une souveraine¹⁵. Nous avons vu précédemment que le pèlerin faisait ici référence au Wäg, territoire situé à l'ouest de l'Awaš, à l'est du Damot, duquel il était frontalier. À la même époque, le chapelain portugais F. Alvares associait le Damot à des espaces dirigés par des femmes :

« Ils disent qu'à la fin de ces royaumes du Damot et du Gurage, vers le sud se trouve le royaume des Amazones [...] »¹⁶.

⁹ C. CONTI ROSSINI, *La Storia di Etiopia*, 1928, p. 286.

¹⁰ C. CONTI ROSSINI, *La Storia di Etiopia*, 1928, p. 286. La présentation par C. Conti Rossini du royaume du Damot comme une entité de langue couchitique est probablement à mettre en relation avec une « construction, qui met en parallèle la parenté génétique des langues avec une filiation culturelle et religieuse ». Cette construction idéologique a été élaborée par les lettrés chrétiens pour légitimer les liens de descendance entre le pouvoir royal, installé en pays amhara et les rois d'Aksum. Ces couples de termes sont devenus indissociables et continuent à imprégner de façon plus ou moins consciente les recherches historiques en Éthiopie telles que celle de Taddesse Tamrat ou ici celle de C. Conti Rossini. À ce sujet voir, B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « L'Éthiopie médiévale », (2002), p. 332.

¹¹ Pour le détail de ces références au « paganisme » dans le Damot voir chapitre 2, p. 134 et suivantes.

¹² C. CONTI ROSSINI, *La Storia di Etiopia*, 1928, p. 286.

¹³ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, introduction.

¹⁴ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 181.

¹⁵ O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 149 : « [...] au-delà de cette province [le Damot], bordant l'océan, vers le sud, se trouve la province de Vogue [Wäg] qui est dirigée par des reines et non des rois [...] ». Voir chapitre 1 p.75.

¹⁶ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455-456-457: "They say that at the end of these kingdoms of Damute and Guorage, towards the south is the kingdom of the Amazons [...]"

Il faisait lui aussi probablement référence au Wäg. Ces mentions de territoires administrés par des femmes et les références au Damot pour les localiser ont mené C. Conti Rossini à confirmer que le « Ban⁻ l-Ham(u)w_iya » de la biographie de Philoteus correspondait au Damot. Il y avait pour l'orientaliste plusieurs points convergents sur l'existence d'une zone entièrement gouvernée par des femmes, située non loin du Damot – et pourquoi pas, comprenant celui-ci – toujours d'actualité à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle. Mais ces hypothèses posent de nombreux problèmes. D'abord, aucune source ne permet d'attester de femmes ayant dirigé le Damot à l'époque médiévale. Nous avons vu, bien au contraire, qu'il était toujours fait référence à un homme portant le titre de *motälämi*. Ensuite, l'orientaliste n'explique jamais comment le « Ban⁻ l-Ham(u)w_iya » de la biographie de Philoteus peut en réalité signifier « « Ban⁻ d-[D]am⁻ta ». S'agit-il d'une erreur de transcription ? « Ham(u)w_iya » serait-il un toponyme à situer dans le Damot ? Enfin, une hypothèse plus probante quant à l'identification de la reine destructrice d'Aksum au X^e siècle a été développée par E. Cerulli et reprise par d'autres historiens après lui.

C'est à la *Chronique du Šäwa*, étudiée plus avant, qu'il nous faut nous reporter. Le début de cette chronique mentionne la mort de la reine Badit, fille de Maya, en 1063. E. Cerulli remarque que le document ne précise pas qui était la reine Badit. Pourtant, puisque le texte fait uniquement référence au sultanat du Šäwa, il ne peut douter qu'il s'agissait d'une reine du Šäwa. Il ajoute que plusieurs femmes importantes du sultanat sont mentionnées dans le document – la reine Fatimah, fille de Aydargun et le règne de la sultane Ma'ati Layla de la dynastie des Walašma sur l'Ifat. E. Cerulli propose alors de voir dans « Ban⁻ l-Ham(u)w_iya », Badint bint Maya, morte en 1063 et donc contemporaine de Philoteus¹⁷. S. Munro Hay reprend cette hypothèse qu'il agrémente avec l'argument suivant : selon lui, il est probable que la translittération des termes gə'əz de la lettre du roi éthiopien au Patriarche d'Alexandrie ait conduit à des erreurs, transformant Badint bint Maya en « Ban⁻ l-Ham(u)w_iya ». Il note à ce sujet que c'est le secrétaire du patriarche Christodoulos (1047-1077) qui rédigea la biographie de Philoteus. Ce scribe, un certain Michel, était donc contemporain de la reine Badit. Bien que la lettre au patriarche ne stipule pas que cette reine était musulmane, nous savons que le sultanat du Šäwa existait bien au X^e siècle. Or, rien ne nous permet de penser que les musulmans et les chrétiens n'étaient pas en concurrence à cette période. C'est notamment le point de vue défendu par toute une génération de chercheurs qui

¹⁷ E. CERULLI, « Il sultano », (1941), p. 21 et E. CERULLI, « L'Africa Orientale », (1943), p. 272. L'orientaliste italien rapproche ces dirigeantes d'une coutume des populations Sidama, qui selon lui occupaient une large partie des territoires au sud du Šäwa à une époque reculée. Voir chapitre 1, p. 76.

voient dans le déclin d'Aksum, un lien avec la fermeture des routes commerciales internationales consécutive aux premières conquêtes arabes et à l'activité marchande croissante des sultanats musulmans de l'est de l'Éthiopie¹⁸. « Elle s'appuie sur un fait incontestable, celui du repli du royaume chrétien sur ses hauts plateaux au Moyen-Âge : on peut opposer, un peu caricaturalement, l'ouverture commerciale et l'urbanité du royaume d'Aksum à l'isolement rural du royaume chrétien des souverains Zāgwē qui règnent du XII^e au XIII^e siècle et des premiers rois salomoniens des XIII^e et XIV^e siècles »¹⁹.

Il nous faut donc retenir pour l'heure que si rien n'indique que le Damot existait déjà au X^e siècle, rien n'assure non plus qu'il n'y avait pas d'interactions entre ce royaume et celui d'Aksum. Plus encore, la thèse de C. Conti Rossini s'inscrit dans une histoire légendaire de la chute d'Aksum. C'est à cette époque que plusieurs traditions éthiopiennes situent la présence en Éthiopie d'une reine légendaire, Gudit, destructrice d'Aksum et de ses églises²⁰. Il existe un véritable débat historiographique quant à l'identification de ce personnage dont nous proposons ici un résumé succinct. I. Guidi, considère qu'il s'agissait de la souveraine des « Yahoudya » (des Juifs)²¹, tandis que J. Halevy pense qu'il était question des Haghouya (des Agaw)²². Cette seconde hypothèse est reprise par P.B. Henze qui lit dans le « Ban⁻ l-Ham(u)w₁ya » de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* « Ban⁻ l-Hag(u)w₁ya » soit les enfants des Agaw. Il met en lien son interprétation du passage de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* avec les traditions portant sur la reine mythique éthiopienne, Gudit qui aurait attaqué Aksum à la fin du X^e siècle²³. C. Conti Rossini chercha à s'insérer dans ce courant historiographique en faisant du Damot un antique opposant au pouvoir chrétien. Or, il semble que cette thèse était davantage fondée sur la teneur des rapports entre ce royaume et les chrétiens à des époques ultérieures que sur de véritables preuves historiques.

¹⁸ Voir F. ANFRAY, *Les anciens Éthiopiens*, 1990, p. 86-87 ; H. G. MARCUS, *A History of Ethiopia*, 1994, p. 10-12; BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie*, 1998, p. 31-32 le reprend, mais formule l'hypothèse de causes internes.

¹⁹ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 151.

²⁰ Sur la reine Gudit voir notamment SERGEW HABLE SELASSIE, "The Problem of Gudit", *JES*, vol. 10, n° 1, (1972), p. 113-124

²¹ Cette idée est reprise par R. Basset dans R. BASSET, « Études sur l'histoire d'Éthiopie. Première partie : Chronique éthiopienne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris », *JA*, série 7, vol. 17 (1881), p. 227.

²² J. HALEVY, « Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran par le roi juif des Himyarites », *REJ*, vol. 18, (1889), p. 16-42 ; 161-178.

²³ P. B. HENZE, *Layers of time: A History of Ethiopia*, Londres, Hurst & co., 2000, p. 48-49.

b. Motälämi et les rois Zag^we

À l'inverse nous savons avec certitude que le royaume du Damot fut pour un temps contemporain du royaume chrétien installé dans le Beg^wana/Lasta dirigé par la dynastie Zag^we. Un texte hagiographique, tardif comme les autres témoins de cette période, évoque des rapports conflictuels entre le Damot et un souverain Zag^we : les Actes de Yared rédigés au début du xv^e siècle²⁴. Un des miracles du saint qui se rapporte au xiii^e siècle explique que l'un des dirigeants de la dynastie Zag^we, un certain Zena Petros, envoya une expédition militaire depuis Roha, sa capitale, jusqu'au Damot, contre son dirigeant « païen », *motälämi*, qui refusait de payer le tribut²⁵. Le personnage de Zena Petros est difficilement identifiable. Il s'agirait du fils de Lalibäla, l'un des derniers rois Zag^we de la fin du xiii^e – début du xiv^e siècle. La période de vie de Lalibäla, de même que le nom de ses prédécesseurs et de ses successeurs, dépend des différentes listes des souverains Zag^we dont nous disposons²⁶. Ces inventaires fournissent entre cinq et onze noms de rois selon la période d'hégémonie accordée à cette dynastie, de 133 à 370 ans²⁷. Il est toutefois impossible de dire laquelle de ces listes est la plus plausible. D'après l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Lalibäla était en exercice en 1210 puisqu'il aurait demandé un métropolite au Patriarche Jean VI (1189-1216), qui lui aurait envoyé un certain Yəṣṣaq. Selon les *Évangiles dorés* de Däbrä Libanos de Šəmāzena, Lalibäla était toujours roi en 1225, lorsque le métropolite éthiopien était Giyorgis, ecclésiastique également mentionné dans le colophon du *Kəbrä Nəgäšt*, ouvrage du xiv^e siècle. De fait, si la période de vie de Lalibäla est difficilement appréciable, celle de Zena Petros l'est tout autant. C'est le neveu de Lalibäla qui lui aurait succédé, un certain Nə'akk^weto Lā'ab. Tandis que Lalibäla aurait eu un fils, Yetbarak, avec son épouse légitime²⁸, enfant reconnu dans les sources « salomonniennes » comme le dernier roi Zag^we, destitué en 1270 par Yekuno Amlak. Il nous faut donc retenir pour l'heure, que l'auteur du *gädla* Yared, en faisant de Zena Petros l'un des derniers rois Zag^we, considérait que ce dernier était en exercice vers le milieu du xiii^e siècle.

D'après le *gädla* Yared, le Damot était à cette époque tributaire du royaume chrétien. Cette image de l'organisation géopolitique de l'Éthiopie médiévale est en complète

²⁴ E. CERRULI, *Storia della letteratura etiopica*, Milan, 1961, p. 222.

²⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, texte p. 23, traduction, p. 22 : « En ces jours, le dirigeant [*māk^wännən*] de la province [*bəḥer*] du Damot dont le nom était Matalome [*motälämi*] était païen, idolâtre. Zena Petros se battit contre lui, le vainquit et coupa sa tête ».

²⁶ M-L. DERAT, «Lalibäla», *EAE*, vol. 3, (2007), p. 477.

²⁷ M-L. DERAT, «Lalibäla», (2007), p. 478.

²⁸ M-L. DERAT, «Lalibäla», (2007), p. 478.

contradiction avec ce que nous avons pu établir de la situation du royaume du Damot à cette époque. En outre, rien n'indique dans nos sources qu'avant l'avènement de la dynastie salomonienne en 1270, le pouvoir royal chrétien éthiopien ait cherché à étendre son influence au-delà de l'Amhara²⁹. Cette idée transparait d'ailleurs dans ce miracle de Yared. Dans celui-ci, suite au combat qui opposa Zena Petros au gouverneur du Damot, les troupes chrétiennes s'enfuirent laissant seuls au Damot des *kähenatä däbtära*³⁰. Le dirigeant du Damot les interrogea alors sur leur confession et les soumit à une épreuve afin de tester l'omniscience de leur Dieu : endurer le feu³¹. Les *kähenatä däbtära* acceptèrent sous réserve de disposer des quarante jours avant le Carême afin de chanter et de prier³². Lorsqu'ils furent jetés au feu, ils chantèrent des chants composés par le saint moine Yared et furent sauvés par l'eau³³. À la suite de ce miracle, il est précisé que le diable et les sorciers du Damot furent vaincus, tandis que les habitants et le gouverneur de ce territoire furent convertis³⁴. Mais le rédacteur de ce miracle revient sur cette affirmation, en mentionnant plus après celui qu'il désigne comme le réel sauveur des *kähenatä däbtära*. Ce serait en effet le souverain salomonien, Amdä Şeyon (1314-1344), qui aurait eu raison de la population du Damot et de ses dirigeants :

« Après de nombreuses années, le Seigneur leur envoya un roi, un lionceau, de la lignée de de Juda, et de la maison de David, qui les secourut et qui les sauva. Son nom était Amda Seyon, fils du fils de Yekuno amlak. Et cet Amda Seyon, orthodoxe et aimant le Seigneur, ne connaissait nul autre que lui (le Seigneur). Il alla dans la terre de Damot et il parvint là ; il écrasa les impies et le leur brisa les cornes, par le pouvoir du Seigneur son Dieu. Quand aux prêtres du Tabernacle [*kähenatä däbtära*], que le gouverneur [*mäk^wännän*] du [*hägär*] Damot avait destitué de leur ordre, il les fit retourner dans leur région [*mədr*] et il les rétablit dans leur service»³⁵.

²⁹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2033, p. 64-70.

³⁰ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22.

³¹ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22.

³² C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22.

³³ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 23.

³⁴ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 23.

³⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, texte p. 25-26, traduction p. 24 : « Multis annis peractis, Dominus eis regem, Leonis filium, qui e tribu Iudae et e Davidis domo erat, ad eos adiuuandos et liverabdis lisit ; cui erat nomen Amda Seyon, nepos regis Yekuno Amlak. Amda Seyon iste orthodoxa fide et domini zelato erat ; nec alium nisi Dominium cognoscebat. Ad terram Damot progressus est, ibi pervenit, infideles omnes contrivit, et, Domini sui Dei virtute, eorum cornua fregit ; Tabernaculi autem sacerdotes, unde Damot praefectus eos posuerat, traxit, in eorum regionem reduxit, et in pristinum honorem restituit ». Traduction de la version latine et du texte gə'əz original avec l'aide de M-L. Derat.

Par conséquent, il semble plutôt qu'il faille voir dans ce miracle de Yared, non pas un indice des interactions entre le royaume du Damot et la dynastie Zag^we, mais davantage un moyen d'introduire les exploits des premiers dirigeants salomoniens. À ce titre, la défaite criante de Zena Petros et sa lâcheté – ce dernier abandonnant sur place des représentants du culte chrétien – sont à mon sens particulièrement significatives. Elles permettent de montrer la supériorité militaire et la vertu des rois salomoniens face à la dynastie qui les précéda sur le trône éthiopien. Cette comparaison est dans la droite ligne de la littérature éthiopienne chrétienne du xv^e siècle qui tenta par divers biais de faire apparaître les Zag^we comme des usurpateurs, une ascendance illégitime les séparant de leurs véritables ancêtres : les Aksumites. L'accession au trône de Yekuno Amlak, fondateur de la dynastie salomonienne en 1270, s'est accompagnée d'une réécriture de l'histoire, visant à asseoir la légitimité d'une dynastie qui s'affirme comme descendant en droite ligne de Salomon, de son fils Mənilək I^{er} et des rois d'Aksum. Par conséquent, la dynastie Zag^we, immédiatement antérieure aux rois salomoniens, fut considérée comme composée d'imposteurs et les témoignages laissés par les contemporains (écrits monastiques, chroniques royales) firent l'objet d'une censure royale, voire d'une réécriture qui rend leur interprétation difficile pour les historiens contemporains³⁶. C'est probablement dans cette logique qu'il nous faut comprendre le miracle de Yared présenté ci-avant.

Un autre document produit à l'époque médiévale évoque une expédition militaire chrétienne dans le royaume du Damot dans la seconde moitié du xiii^e siècle. Il s'agit du *Kitab al Ibar* d'Ibn Ḥaldūn. Dans ce texte, cité et étudié précédemment³⁷, l'érudit arabe, après avoir exposé la situation hégémonique du royaume du Damot sur le haut plateau central, mentionne une campagne militaire chrétienne dans le Damot :

³⁶ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « L'Éthiopie médiévale », (2002), p. 315-316. Plusieurs scientifiques appliquèrent cet argument à un ouvrage chrétien éthiopien, compilé au début xiv^e siècle à partir de différentes traditions locales et d'un ou plusieurs textes arabes : le *Kəbrä Nəgäšt* ou *Gloire des rois*. Ce texte gə'əz est l'un des fondements de la mythologie politique du royaume chrétien. Il revient sur l'arrivée de l'Arche d'Alliance en Éthiopie rapporté par Mənilək I^{er}, fruit des amours de la reine de Saba et du roi Salomon. L'Arche d'Alliance est la Sion céleste, image de la Vierge Marie. Sa possession par les chrétiens éthiopiens permet au christianisme éthiopien de revendiquer ses racines vétéro et néo testamentaires. Le *Kəbrä Nəgäšt* scelle l'alliance entre le pouvoir royal et l'Église chrétienne. C'est sur la base de son colophon que R. Beylot notamment introduit l'idée d'une opposition entre la lignée « salomonienne » et la lignée des rois Zag^we. Ce dernier stipule que le texte arabe fut traduit en copte en 1225 mais ne put être traduit en gə'əz car à cette époque les Zag^we étaient des transgresseurs de la Loi. [R. BEYLOT, « Du *Kəbrä Nəgäšt* », *Aethiopica*, vol. 7, (2004), p. 75-84.]. Toutefois, ce texte fait l'objet d'un véritable débat historiographique, certains scientifiques y voyant une revendication possible du Təgray, héritière direct d'Aksum, dont la migration du cœur du royaume écartait du pouvoir [C. CONTI ROSSINI, « Aethiopica (II Serie) », *RSO*, vol. 10, (1925), p. 506-508 et B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 65]. Pour une revue des différentes éditions de cette source voir A. WION, « Compte-rendu critique des récentes traductions françaises et italienne du *Kəbrä Nəgäšt*, La Gloire des Rois », *AE*, vol. 24, (2009), p. 317-323.

³⁷ Voir chapitre 1.

« L'aïeul de celui-ci, du nom de Walašma, était soumis au roi de Damot. Mais le Ḥatē fut pris de jalousie pour cela, et il l'attaqua et s'empara du pays »³⁸.

À quel souverain éthiopien Ibn Ḥaldūn faisait-il ici référence ? L'érudit arabe ne donne aucune indication à ce sujet. « L'aïeul » d'Ḥaqq ad-dīn était probablement Umar Walašma, fondateur de la dynastie à laquelle succéda son fils vers 1270. Sans pouvoir être plus précis quant aux dates de règne de ce sultan, il est difficile de dire si le souverain éthiopien évoqué par Ibn Ḥaldūn était un souverain Zag^we ou Salomonien, cette dynastie s'étant emparée du pouvoir en 1270.

Il paraît donc bien difficile d'établir l'existence d'interactions entre le royaume du Damot et les chrétiens Zag^we au XIII^e siècle. Pourtant, la situation géographique du Damot, au sud de l'Amḥara, alors périphérie du centre chrétien et les velléités expansionnistes du premier suggèrent que ces deux sociétés entretenaient des rapports. De même, les activités commerciales du royaume du Damot et sa recherche de débouchés maritimes durent le conduire à rencontrer les chrétiens installés au nord de l'Amḥara. C'est d'ailleurs ce qu'indique ici Ibn Ḥaldūn, en justifiant l'attaque chrétienne contre le Damot dans la seconde moitié du XIII^e siècle, par la convoitise d'un roi chrétien. La nature de ces rencontres est toutefois impossible à définir.

B. Un royaume « païen » en perte de vitesse (début du XIV^e siècle)

Jusqu'au tournant du XIII^e siècle le royaume du Damot composa probablement avec les chrétiens sans que des heurts soient à noter. La donne change lorsque les souverains chrétiens de la nouvelle dynastie en place – les salomoniens – s'installent dans l'Amḥara depuis lequel ils visent le haut plateau central. Pénétrant dans les périphéries du royaume du Damot, ils modifièrent durablement le paysage politique de ces espaces éthiopiens. Les *motälämi* perdent de leur influence à l'est et certains territoires du royaume du Damot apparaissent désormais parmi les possessions du royaume chrétien.

³⁸ E. CERULLI, 'L'Etiopia medievale', (1943), p. 284.

a. La dynastie salomonienne et le royaume du Damot (fin du xiii^e siècle – xiv^e siècle) : deux puissances pour un territoire

L'avènement de la dynastie Salomonienne s'accompagna d'un changement de capitale du royaume chrétien. Ce dernier descend des hauteurs du Beg^wana/Lasta où les Zag^we avaient installé leur fief et se dirige vers l'Amhara qui constituait jusqu'alors une périphérie du royaume. C'est dans ce territoire que Yekuno Amlak (1270-1285), premier souverain de la dynastie salomonienne aurait exercé son autorité.

Il n'existe aucune chronique connue à ce jour du règne de Yekuno Amlak³⁹. Ce roi ne nous est connu que par des sources hagiographiques et notamment par la Vie de Iyäsus Mo'a⁴⁰. Il s'agit du premier texte affirmant l'origine amhara de Yekuno Amlak et justifiant ainsi l'implantation des Salomoniens dans ce territoire. Les Actes de Iyäsus Mo'a auraient été rédigés dans la seconde moitié du xv^e siècle⁴¹. D'après ce *gädl*, Iyäsus Mo'a était originaire du Bägemdär. Il serait né le 26 de *näḥase* 1206, soit le 21 mai 1214 et mort le 26 de *ḥädar* 1287 (22 novembre 1294)⁴². Il reçut les différents éléments de l'habit monastique des mains d'*abba* Yohanni du monastère de Däbrä Dammo dans le Təgray. Dès lors, il quitta la communauté de Däbrä Dammo pour Däbrä Hayq, dont il fut nommé abbé par un roi Zag^we, vers 1248. C'est après son installation à Däbrä Hayq que Iyäsus Mo'a rencontra Yekuno Amlak⁴³. Ce dernier aurait grandi dans l'Amhara où il serait né à Mäk^wanäna, dans le pays de Sägarat. Fils d'un chef militaire de la région, il aurait suivi l'enseignement diffusé à Däbrä Hayq. Il se serait ensuite révolté contre le roi Zag^we, Yetbaräk et lui aurait pris le pouvoir par les armes⁴⁴. Deux autres sources éthiopiennes viennent défendre l'idée selon laquelle Yekuno Amlak serait originaire de l'Amhara. Elles furent toutes deux étudiées par C. Conti Rossini. La première est issue du manuscrit oriental n°769 du British Museum, récit des « vicissitudes de Täklä Haymanot et de ses disciples », dans lequel un passage obscur est consacré aux relations entre le saint moine et Yekuno Amlak :

³⁹ En 1976, C. Lepage signalait la découverte d'une Vie de Yekuno Amlak à Gännätä Maryam dans le Lasta, église que ce roi aurait fondée. Depuis aucune étude n'a été effectuée sur ce texte. Voir C. LEPAGE, « Communication résumé des résultats des recherches archéologiques effectuées en Éthiopie en 1973-74 », *AE*, vol. 10, (1976), p. 328.

⁴⁰ S. KUR, *Actes de Iyasus Moa*, Louvain, 1965, (CSCO, vol. 259-260, *Scriptores Aethiopici*, t. 49-50).

⁴¹ S. KUR, *Actes de Iyasus Moa*, 1965, p. IV.

⁴² S. KUR, *Actes de Iyasus Moa*, 1965, p. 9, 39-42 ; S. TEDESCHI, « 'La vita del monaco etiope Iyasus Mo'a' », *OCP*, vol. 60, (1994), p. 508 et 513 ; M-L. Derat, *Le domaine*, 2003, p. 88-90.

⁴³ S. KUR, *Actes de Iyasus Moa*, 1965, p. 7-11, 12, 17, 18, 19-28.

⁴⁴ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 65 et note 52. Sur le passage de la dynastie Zag^we à la dynastie salomonienne voir C. CONTI ROSSINI, « La caduta », (1922), p. 279-314 ; C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, 1928 ; TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972.

« Il [Täklä Haymanot] fut élu par le métropolite Ya'eqob, et Yekuno Amlak régna à Gešan en tranquillité »⁴⁵.

Il est probablement fait référence à l'*amba* Gešen situé dans l'Amhara⁴⁶. C. Conti Rossini révéla également une tradition rapportée du Lasta par le voyageur Charles T. Beke :

« Le siège antique des Salomoniens serait posté dans l'Amhara, à Ambassal [Ambasäl] »⁴⁷.

Ces deux textes sont très tardifs. Le premier est postérieur au XVI^e siècle et pourrait même dater du XVII^e siècle. Le second appartient à une tradition orale recueillie au milieu du XIX^e siècle. Il est donc difficile d'affirmer l'origine amhara de Yekuno Amlak en se basant sur ces différentes sources⁴⁸. À l'inverse, que ce souverain ait d'abord exercé son autorité sur l'Amhara est confirmée par d'autres documents. Dans la correspondance égypto-abyssine du dernier tiers du XIII^e siècle, le souverain chrétien éthiopien est toujours désigné comme « le roi d'Amhara ». À ce sujet M. L. Derat note que la chancellerie mamlūk obéissait à des règles protocolaires très strictes et disposait d'épithètes variées pour qualifier le personnage auquel la correspondance était destinée. Dans la réponse du sultan Baïbars (1260-1277) à une lettre de Yekuno Amlak, reçue en 1273-1274, le secrétaire de la chancellerie mamlūk, Ibn 'Abd al-Zahir, chargé de rédiger la réponse au roi éthiopien, a conservé le texte original de la lettre dans son ouvrage, le *Tashrif* :

« I^{er} Rabi II 673 [4 octobre 1274]. Nous est bien parvenue la lettre du (prince) glorieux, noble et juste en son royaume, le Hati [*hase*], roi de l'Amhara, le plus grand des rois des Habasha, celui qui commande à toute la contrée, le Nadjashi [*nägaši*] de son siècle, l'épée de la foi chrétienne, le pilier du christianisme, l'ami des rois et des sultans »⁴⁹.

Les historiens et érudits arabes ont ensuite repris cet usage établi par la chancellerie mamlūk et éthiopienne pour désigner le roi éthiopien. Ainsi, dans le *Ta'rif* ou *Connaissance de l'auguste protocole* d'al-'Umarī rédigé à partir de 1342, le titre officiel du roi chrétien

⁴⁵ C. CONTI ROSSINI, "La caduta", (1922), p. 294.

⁴⁶ Nous avons déjà évoqué cette montagne sur laquelle les parents des souverains étaient gardés pour empêcher les problèmes de succession. Elle est représentée sur la mappemonde de Fra Mauro au nord-est de l'Awaš, zone qui correspond vraisemblablement à l'Amhara. Voir chapitre 1, p. 74 et suivantes.

⁴⁷ C. CONTI ROSSINI, "La caduta", (1922), p. 294.

⁴⁸ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 66.

⁴⁹ J. CUOQ, *L'islam en Éthiopie des origines au XVI^e siècle*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1981, p. 108, cité par M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 31-32.

éthiopien est « roi d'Amhara »⁵⁰. Indépendamment de l'origine de Yekuno Amlak, il semble donc que l'Amhara fut la base de son autorité. Ce territoire va servir de tremplin pour conquérir d'autres espaces situés au sud et notamment le haut plateau central⁵¹.

C'est alors plus probablement à cette époque qu'il nous faut situer la première expédition dans le royaume du Damot mentionnée par Ibn Ḥaldūn⁵². Plusieurs historiens voient dans les expéditions entreprises par Amdä Šəyon en 1332 à l'encontre de l'Ifat, une volonté de sceller une soumission des musulmans déjà effective⁵³. Il m'apparaît difficile d'affirmer cet état de fait sans indication tangible dans les sources. À l'inverse, un intérêt pour les territoires situés au sud de l'Amhara put se développer dans le dernier tiers du XIII^e siècle menant à des expéditions et razzias à l'encontre des habitants de ces territoires parmi lesquels les musulmans. Mais, avant que les chrétiens n'aient eu accès aux États musulmans, ils durent mener une expédition contre le royaume du Damot. L'accès vers les sultanats musulmans était

⁵⁰ AL-'UMARI, *Masālik*, 1927, p. 33, cité par C. CONTI ROSSINI, "La caduta", (1922), p. 294.

⁵¹ Certaines sources et études tentèrent de faire remonter au IX^e siècle, l'avancée militaire chrétienne vers le haut plateau central. Un historien est au centre de ce courant historiographique : C. Conti Rossini. Son principal argument repose sur les monolithes qui couvrent une grande partie de cet espace. C. Conti Rossini estimait que ces pierres dressées représentaient les « étapes de la conquête » et qu'elles avaient été érigées par les conquérants aksoumite pour « reproduire les monuments honoraires et funéraires de la terre d'origine » (C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, 1928, p. 282 cité et analysé dans M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 52-53.). En 1929, M. Cohen émettait de larges réserves à cette thèse [M. COHEN, "Études éthiopiennes", *JA*, vol. 214, (1929), p. 370 cité dans M-L. Derat, *Le domaine*, 2003, p. 52.], critiques qui furent ensuite reprises et étayées par des spécialistes de ces mégalithes [J. LECLANT, "Deux têtes de pierres dressées du Sidamo", *AE*, vol. 1, (1955), p. 54-55 ; R. JOUSSEAU, *Le mégalithisme en Éthiopie, Monuments funéraires protohistoriques du Hara*, Paris, 1974, p. 132-133 ; F. ANFRAY « Les stèles du sud Shoa et Sidamo », *AE*, vol. 12, (1982), p. 132-133, cités et analysés dans M-L. Derat, *Le domaine*, 2003, p. 52-53]. M-L. Derat concluait qu'il fallait donc « écarter cet élément des indices marquant une avancée militaire des aksoumite vers le Sud » (M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 53.). Parallèlement à la conquête militaire, les recherches se sont orientées vers l'étude de la christianisation de cette zone pour déterminer la période d'intégration de cet espace au royaume chrétien (TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972). Cette reconstitution repose sur les Actes de Täklä Haymanot rédigés au début du XVI^e siècle à Däbrä Libanos : « L'introduction des actes de ce saint affirme que les ancêtres de celui-ci habitaient l'Amhara dix-huit générations avant sa naissance, c'est-à-dire au IX^e siècle, et qu'ils descendirent ensuite au Šawa pour évangéliser la région à la demande du roi Degna Zan, qui pour cela les dota de tout le matériel liturgique nécessaire » (M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 55). M-L. Derat a remis en cause les datations fournies par les textes concernant Täklä Haymanot. Elle conclut que les auteurs de ces ouvrages ambitionnaient de construire une histoire sainte des hauts plateaux éthiopiens afin de substituer la figure de Täklä Haymanot à celle d'Iyäsus Mo'a. On chercha à mettre en avant la place de la famille de Täklä Haymanot dans la christianisation de l'Éthiopie et dans la prise de pouvoir de la dynastie salomonienne. Dans ce *gädl* c'est Täklä Haymanot et non Iyäsus Mo'a qui aurait aidé Yekuno Amlak à reprendre le royaume de ses pères (E.A.W. BUDGE, *The Life of Täklä Haymanot*, 1906, p. 13, 74-75). Cette réécriture de l'histoire serait une réaction à un changement de patronage du nouveau pouvoir, le monastère de Däbrä Libanos occupant une place de plus en plus importante auprès de la royauté éthiopienne depuis la première partie du XV^e siècle au dépend de celui de Hayq.

⁵² Voir p. 162 et suivantes.

⁵³ E. CERULLI, *Studi Etiopici I. La lingua e la storia di Harar*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1936, p. 22-24 ; S. TEDDESCHI, "La gesta di Amda Šəyon nella cronologia e nella storia", *RSE*, vol. 27, (1978-1979), p. 123-146 ; TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 132-145. Al-Maqrīzī indique dans son *Al-Ilmām* que le sultan Walašma qui régna après l'année 700 de l'Hégire (vers 1300) fut le premier à se rebeller contre l'allégeance au roi chrétien éthiopien. Toutefois au sujet de ce même sultan et de ses relations avec les chrétiens, il fait référence à Sāyfā Ar'ad (1344-1371) ce qui indique une confusion dans la chronologie de son récit. Voir AL-MAQRĪZĪ, *The Book*, 1955, p. 12-13.

en effet contrôlé par le royaume du Damot⁵⁴. Les campagnes militaires des souverains éthiopiens vers ces espaces étaient donc conditionnées par d'éventuelles missions armées contre le royaume du Damot. C'est d'ailleurs ce qu'indique Ibn Ḥaldūn, en justifiant l'attaque chrétienne du Damot par la convoitise suscitée par sa position hégémonique sur le haut plateau central. Nous pouvons donc envisager, qu'après avoir pris le pouvoir aux Zag^we et s'être installé dans l'Amḥara, Yekuno Amlak – ou l'un de ses successeurs directs – s'intéressa aux territoires situés à la périphérie de l'Amḥara. Il y rencontra alors le royaume du Damot et les États musulmans du haut plateau central. Cette éventuelle première campagne armée chrétienne contre les *motälämi* fut suivie d'autres expéditions rapprochées dans le temps et visant à contrôler ces espaces du sud de l'Amḥara. C'est ce qu'indiquent clairement les événements du début du XIV^e siècle.

Nombre de documents connus tendent à conférer à Amdä Şəyon le mérite d'avoir combattu le royaume du Damot. La source la plus ancienne dans laquelle ces combats sont mentionnés est un manuscrit des Évangiles, issu de Däbrä Hayq, copié au cours de l'abbatit de Iyäsus Mo'a vers 1280/1281. Il contient un document foncier faisant référence à la soumission du Damot en 1316-1317 par Amdä Şəyon. Cette victoire est attribuée aux prières de l'abbé de Däbrä Hayq Krestos Täsfanä contemporain du *nəguś* :

« Lorsque moi, le roi Amda Siyon, fus couronné en l'an de grâce 498 [1313-1314] ; après quoi, en l'an de grâce 499 [1314-1315], je restaurais les terres de [l'église de saint] Estifanos qui m'avait été confisquées par le roi Widim Rā'ad. Et deux ans après je partis en guerre, confiant dans les prières de [saint] Estifanos et de mon Père Kristos Täsfanä ... Dieu remit entre mes mains tout le peuple du Damot ; son roi [*nəguś*], ses princes [*mäsənt*], ses dirigeants [*māk'annen*], et ses sujets [*həzb*], innombrables hommes et femmes, que j'exilais dans une autre région. Et après cela, Dieu me donna tous les gens du Hadya, d'innombrables hommes et femmes. Et après, Dieu me donna le roi du Goğgam avec toutes ses troupes, ses princes, ses dirigeants, et ses innombrables hommes et ses femmes. Et après, Dieu me donna le dirigeant du Entärta avec toute son armée, son peuple et ses parents, et tout son pays jusqu'à la cathédrale d'Aksum [...]»⁵⁵.

⁵⁴ Voir chapitre 1.

⁵⁵ TADDESSE TAMRAT, "The Abbot of Däbrä Hayq, 1248-1535", *JES*, vol. 8, (1970), texte et traduction p. 95-96: "When I, King Amda Siyon, was crowned in 498 Year of Grace; and after that in 499 Year of Grace, I restored the land of [the church of St.] Stephen which I had been confiscated before by King Widim Rā'ad. And after two years I went to war trusting in the prayers of [St.] Stephen and my Father Kristos Täsfanä ... God gave me all the people of Damot into my hand; its king, its princes, its rulers, and its people, men and women without number, whom I exiled into another area. And after that [God] gave me all the people of Hadya, men and women without number. And after that God gave me the king of Gojjam into my hand, with all troops, his princes, and

Ce serait donc en 1315-1316 qu'Amdä Şəyon aurait conduit une expédition militaire dans le Damot, puis dans le Hadya et enfin dans le Goğgam. Il se serait ensuite rendu dans l'Ēndārta. Ce dernier épisode fait probablement référence à une expédition menée vers 1320 contre Ya'ebikā Egzi, gouverneur de l'Ēndārta qui avait tenté de monter une coalition des régions du Nord (Amba Sānayti, Bilhat et Tāmben) contre le souverain chrétien⁵⁶.

Cette chronologie des combats d'Amdä Şəyon est également lisible dans *L'Histoire des guerres d'Amdä Şəyon*. Ce texte retrace les combats du souverain chrétien contre Şa'ad ad- dīn, sultan de l'Ifat et contre plusieurs territoires musulmans dans la sujétion de l'Ifat : le Hadya et le Dāwaro notamment. Les expéditions contre l'Ifat et le Dāwaro eurent lieu en 1332. Afin de motiver les troupes lors de ces campagnes, Amdä Şəyon rappelle à ces dernières les victoires passées. Parmi celles-ci le Damot est mentionné :

« Écoutez-moi ! Lorsque nous avons fait la guerre de tous côtés, dans l'Est et dans l'Ouest, dans le Nord et dans le Midi ; lorsque nous avons combattu les gens du Tigré, du Goggiam, du Wagarā, du Dāmōt, du Ḥadeyā et beaucoup d'autre populations que nous avons combattu [...] »⁵⁷.

Ces territoires sont en grande partie identiques à ceux mentionnés dans le manuscrit des Évangiles de Dābrā Hayq – Goğgam, Damot et Hadya. Ce passage est situé avant 1332 et les campagnes contre l'Ifat et le Dāwaro. Il est donc vraisemblablement fait référence ici aux mêmes événements que dans le texte conservé à Dābrā Hayq. A un autre moment dans ce texte, les affrontements du *nəguś* et des *motälämi* et leurs chronologies sont confirmés par la présence de captifs de guerre originaires du Damot aux côtés du souverain chrétien en 1332 :

« Puis il rassembla d'autres troupes [*särawit*], appelées Dāmōt, Saqalt, Gondar, Ḥadeyā, des cavaliers et des piétons vigoureux, accoutumés aux batailles et d'une force sans égale dans la guerre et le combat [...] »⁵⁸.

his rulers, and all men and women without number. And after that God gave me into my hands the ruler of Entārta with all his army, his people, his relatives, and all his country as far as the Cathedral of Aksum”.

⁵⁶ C. CONTI ROSSINI, “Note di agiografia etiopica. Abiya Egzi, Arkalede e Gabra Iyasus”, *RSO*, vol. 17, (1938), p. 419.

⁵⁷ P. MARRASSINI, *Lo scettro*, 1993, texte p. 86, traduction p. 87 : “Ascolate, che io vi parli : ad oriente e ad occidente, a nord e a sud, nel Tigré e nel Goggiam, nel Wagarā, nel Dāmōt e nello Ḥadeyā, e dappertutto eove abbiamo combattuto [...]”.

⁵⁸ P. MARRASSINI, *Lo scettro*, 1993, texte et traduction p. 68-69 : “[...] usci fuori ed invio altre sue truppe, quelle chiamata Dāmōt, Saqalt, Gondar e Ḥadeyā, uomini a cavallo e a piedi, molto forti, esperti di guerra e valorosi, senza eguali in combattimento [...]”, voir également 86-87, 113-114 ; J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1898, p. 128, 153, 154.

Tout au long du Moyen-Âge, les conquêtes militaires chrétiennes se manifestèrent par la présence de captifs, originaires des espaces visés, dans les troupes des souverains éthiopiens. C'est ici ce qu'indique l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon* en mentionnant des *sārawit* du Damot, de Saqalt, de Gondar et du Hadya aux côtés du souverain éthiopien. Il s'agissait de prisonniers de guerre enrôlés de force dans les armées royales. L'historien éthiopien Deresse Ayenachew, auteur d'une thèse de doctorat sur les camps royaux médiévaux, explique que les *sārawit* étaient les ancêtres des *şəwa* ou *ḏəwa* en gə'əz, *čäwa* en amharique. Ces différents termes désignent des militaires au service du pouvoir royal⁵⁹. Mais leur étymologie est différente en gə'əz et en amharique. En gə'əz, le verbe *ḏewäwä* signifie littéralement le fait de capturer et de déporter⁶⁰. Le mot amharique *čäwa*, qui remplaça plus tard celui de *şəwa* dans les sources, ne comporte aucune notion de captivité. Il désigne un homme libre ou noble⁶¹. Pour les historiens Merid Wolde Aregay et Deresse Ayenachew, « la transformation du geez *şəwa* à l'amharique *čäwa* fut volontairement instituée par Zär'ä Ya'eqob lors du déploiement de troupes professionnelles dans son royaume »⁶². Devenus des militaires de « carrière », la notion de captif devait disparaître de leur titre. L'auteur de l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon* fait ici référence à des captifs de guerre. Il suggère ainsi que le *nəguś* avait fait des prisonniers dans le Damot après y avoir combattu. Il réemploya ces derniers lors des expéditions contre l'Ifat. Les campagnes contre le royaume du Damot étaient donc antérieures à celles que le souverain éthiopien mena contre le sultanat musulman.

Ces combats contre les *motälämi* sont loués dans le chant militaire qui lui est dédié : « *badamot motä laminə* »⁶³. Tandis que le chef des Gafat, population du royaume du Damot, est également mentionné parmi les opposants d'Amdä Şəyon : *kagafat awalamone*⁶⁴. Enfin c'est à Amdä Şəyon que le miracle de Yared attribue le sauvetage des *kähenatä däbtära* de Zena Petros et la soumission du dirigeant « païen » du royaume du Damot⁶⁵. Il semble donc que rapidement après son accession au trône, Amdä Şəyon s'engagea dans une conquête des territoires voisins de l'Amhara. Cette chronologie des expéditions militaires du *nəguś* est assez cohérente car elles touchèrent en premier lieu les entités limitrophes du cœur du nouveau royaume chrétien et également parce qu'elles lui ouvraient la porte vers les États

⁵⁹ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 155-156.

⁶⁰ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 154 ; W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 153.

⁶¹ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 154-155.

⁶² DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 155 ; MERID WOLDE AREGAY, "Military Elites in Medieval Ethiopia", *JES*, vol. 30, 1, (1997), p. 31-74.

⁶³ I. GUIDI, "La canzoni", (1889), p. 63, chant n° 8, ligne 27.

⁶⁴ I. GUIDI, "La canzoni", (1889), p. 63, chant n° 8, ligne 26.

⁶⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, texte p. 26, traduction p. 24.

musulmans de l'Ifat et du Däwaro⁶⁶. Ainsi, entre 1342 et 1349, l'érudit égyptien al-'Umarī notait :

« Ces royaumes [musulmans] qui appartiennent à sept rois, sont de construction frêle et de petite richesse : car la cohésion entre les habitants est faible, les productions du pays sont peu abondantes, et le souverain de l'Amhara impose son autorité aux autres rois de l'Abyssinie [...]. Certains d'entre eux se jettent dans les bras du souverain d'Amhara et lui apportent leur obéissance ; et dans leur abaissement et leur misère, ils paient à leur souverain un tribut fixe, qu'ils lui portent chaque année et qui consiste en étoffes de soie et de lin, importées chez eux de l'Egypte, du Yemen et de l'Iraq »⁶⁷.

Parmi les sept royaumes musulmans cités par al-'Umarī, nous trouvons l'Ifat et le Däwaro, deux territoires vers lesquels Amdä Şəyon lança en 1332 des expéditions militaires. Le déroulement et l'impact direct des expéditions d'Amdä Şəyon sur le royaume du Damot ne nous sont pas connus. À l'inverse, nous savons qu'elles permirent l'installation d'un nouvel acteur de la vie politique sur le haut plateau central. Les chrétiens s'implantèrent durablement dans cet espace où naît une nouvelle région : le Šäwa chrétien. Le royaume du Damot perd alors brutalement son assise politico-territoriale sur le haut plateau et ses débouchés vers les côtes.

b. L'installation des chrétiens sur le haut plateau : la naissance du Šäwa chrétien aux frontières du royaume du Damot

Les campagnes militaires d'Amdä Şəyon marquèrent la formation d'une nouvelle province chrétienne : le Šäwa. Cette dernière fut en continuelle formation à cette époque : « Toute la période du XIV^e siècle au début du XVI^e siècle est marquée par des guerres opposant aux chrétiens, les musulmans des États installés à l'est et au sud du royaume éthiopien, au cours desquelles les chrétiens s'emparent ou soumettent petit à petit de nouvelles régions à leur autorité, si bien que les frontières du Šäwa ont toujours évolué au cours de cette période »⁶⁸. Le Šäwa chrétien s'implante directement aux limites est du royaume du Damot

⁶⁶ Cette hypothèse était déjà formulée par E. Cerruli en 1943 sans toutefois être justifiée par l'orientaliste italien. Voir E. CERULLI, 'L'Etiopia medievale', (1943), p. 284.

⁶⁷ AL-'UMARI, *Masālik*, 1927, p. 2.

⁶⁸ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 35.

tandis que l'expansion territoriale chrétienne tend directement vers les frontières de ce royaume.

Au début du XVI^e siècle, période d'apogée du royaume chrétien avant le *ḡihād* de l'imam Aḥmad « au nord, le Šäwa débute sur les rives méridionales des rivières Ğamma et Wänčot »⁶⁹. Le Däwaro apparaît comme la limite sud-est du Šäwa, tandis que l'Ifat aurait constitué sa limite orientale. En effet, le Däwaro est décrit dans *Futūh al-Ḥabaša* comme « une région tampon » entre le Šäwa et les sultanats musulmans⁷⁰. Pour 'Arab faqīh, le Däwaro était situé sur la rive droite de l'Awaš⁷¹. Mais il semble que ce toponyme s'appliquait également à un espace situé sur la rive gauche de cette rivière et sur lequel, depuis le règne de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468), les chrétiens avaient autorité⁷². L'Ifat, voisin du Däwaro, correspondant à une partie des hauts plateaux du Šäwa jusqu'à la vallée de l'Awaš⁷³, est également présenté comme une frontière du Šäwa⁷⁴. À l'est, « Le Šäwa devait confiner à ces deux régions [Le Däwaro et l'Ifat], dont il était séparé par le rift »⁷⁵. Le royaume chrétien contrôle donc le haut plateau central sur lequel le royaume du Damot avait auparavant établi son autorité. À l'ouest, le Šäwa confine directement au Damot, domaine royal des *motälämi* au XIII^e siècle. C'est ce qu'indique F. Alvares au début du XVI^e siècle⁷⁶.

Le règne d'Amdä Šəyon marque les débuts de l'évolution du paysage politique du haut plateau central. Ses successeurs continuèrent son entreprise en affermissant leur pouvoir sur les territoires conquis et en poussant plus à l'ouest leurs campagnes militaires. Dans ce cadre, le royaume du Damot change de statut. Il perd une grande partie de ses possessions

⁶⁹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 35.

⁷⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 30 : « L'imam [Aḥmad] demeura dans le pays, auprès du sultan, occupé à gouverner ; il ordonna le bien, interdit le mal, supprima les coupeurs de route ; de son temps, les sujets vécurent en paix [...]. Puis il enrôla des soldats, rassembla des armes, des épées et des chevaux et prépara une expédition contre l'Abyssinie. Il s'équipa, lui et ses soldats, et ils marchèrent contre le pays des infidèles. Arrivés à l'extrémité de leur territoire, dans la province appelée Dawaro, ils firent un butin considérable en chevaux, en esclaves, en moutons et en bêtes de somme. Ensuite, ils voulurent revenir dans leur pays, mais les infidèles du Dawaro se rassemblèrent en masse contre eux ».

⁷¹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 36.

⁷² M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 36, cite la première chronique du règne de Zär'ä Ya'eqob. J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 17 ; E. CERULLI, *Studi Etiopici*, 1936, p. 7-13.

⁷³ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 41 : « Une autre région, située autour du port de Zayla, sur la mer Rouge, était aussi appelée Ifat. L'hégémonie du royaume chrétien sur l'Ifat, telle qu'elle est décrite par 'Arab faqīh, laisse à penser qu'il s'agit en l'occurrence, de la région située immédiatement à l'Est du Šäwa, à cheval sur le rift, et sa vallée ».

⁷⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 65 : « Le lendemain, ils partirent pour un endroit appelé Bazmeli dans l'Ifat, appartenant aux infidèles ; c'est un endroit très fort. Ils y passèrent la nuit et le lendemain, ils entrèrent à Gendebelo, en Abyssinie. Elle appartenait au roi de ce pays et était peuplée de musulmans qui payaient la capitation à ce prince ».

⁷⁵ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 42.

⁷⁶ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455.

territoriales, de sorte qu'il semble que nous ne puissions plus parler de royaume à proprement dit. Le Damot n'en demeure moins pour autant un important interlocuteur dans cette partie de l'Éthiopie dont il contrôle toujours une zone étendue, comme nous allons le montrer ci-après.

Pour conclure sur ce long XIII^e siècle, il nous semble important de souligner que l'histoire de l'Éthiopie médiévale, particulièrement marquée par une vision chrétienne de ce territoire, doit être revue au prisme des éléments développés ici. Au XIII^e siècle, le haut plateau central, le sud de l'Abbay et les franges est de l'Éthiopie étaient occupés par deux entités. L'une musulmane, l'autre « païenne ». Elles entretenaient très probablement des relations avec les chrétiens installés plus au nord, mais ces derniers n'étaient pas présents de façon significative dans cet espace. Le royaume du Damot y occupait une place prépondérante en tant que puissance politique et économique. Il était formé de plusieurs districts soumis à l'autorité d'une « dynastie », les *motälämi*. Le royaume du Damot était cimenté par une culture qui lui était propre et partagée par plusieurs groupes de population. Cette société s'organisait autour de l'élevage de bétail, de l'agriculture, du commerce de l'or (et de celui des esclaves ?) et du culte des *däsk*. C'est très probablement la puissance du royaume du Damot qui attira la convoitise des chrétiens. Installés dans l'Amhara, ces derniers avaient tout loisir de constater la richesse de ce royaume situé sur leur frontière sud. L'installation des chrétiens sur le haut plateau central fut très vraisemblablement conditionnée par leur volonté de s'insérer dans un système dont le royaume du Damot et les États musulmans étaient alors les principaux bénéficiaires. Cette « ruée vers l'ouest » du royaume chrétien fut très progressive et particulièrement pondérée.

Deuxième partie : Le Damot à l'époque médiévale, (XV^e siècle – XVI^e siècle)

L'avènement de la dynastie salomonienne et la formation du nouveau royaume chrétien eurent de lourdes conséquences pour le royaume du Damot. Ce dernier n'a plus uniquement à composer avec différents États musulmans hétérogènes et non unifiés. Il doit désormais cohabiter avec une puissance centralisée/uniforme qui s'installe peu à peu sur ses possessions territoriales. Politiquement et territorialement, le statut du royaume du Damot change entre le XIV^e siècle et le XVI^e siècle. Il perd de son influence à l'est tandis que des représentants des autorités royales et religieuses chrétiennes s'installent durablement dans les territoires des *motälämi*. Dans notre documentation, le Damot et ses territoires vassaux apparaissent dorénavant comme des provinces et districts du royaume chrétien, soumis à l'autorité des *nəguś* et en voie de christianisation. Partant de ces sources, l'historiographie considéra que le royaume du Damot avait disparu, qu'il avait été annexé par le royaume chrétien. Pourtant, lorsque nous nous penchons sur la chronologie et les modalités de cette évolution géopolitique, il semble qu'il nous faille largement nuancer la place donnée à ces territoires dans le royaume chrétien. Au travers des interactions politiques, économiques et religieuses entretenues entre le royaume chrétien et celui du Damot, se dessine l'image de territoires bien plus autonomes que ce que nos sources laissaient entrevoir. De plus, cette analyse permet de remettre en cause la doxa sur la toute puissance du royaume chrétien, régulièrement dépeint dans l'historiographie comme une entité uniforme à l'autorité largement étendue et respectée. Si le royaume du Damot semble perdre de sa superbe au profit du royaume chrétien, il tend cependant à conserver un rôle important dans l'Éthiopie du Moyen-Âge. En témoigne le faible impact des expéditions militaires chrétiennes et des missions de conversion sur l'administration des territoires du royaume et les mœurs de ses populations.

Chapitre 4. Damot, ʾĪndägäbṭān et Wārāb, des provinces du royaume chrétien ? (début du xive siècle – fin du xve siècle)

Dès la première partie du XIV^e siècle, le royaume du Damot et ses dépendances vont subir de nombreux assauts militaires de la part des souverains de la dynastie salomonienne. Ces incursions dans le domaine des *motälämi* s'inscrivent dans la politique d'expansion territoriale des *nəguś* visant à repousser toujours plus loin les frontières de leur royaume. Depuis le Šäwa et l'Amḥara, ils tentent de soumettre et de subjuguier les territoires environnants. Ce faisant, ils installent à leur tête des dignitaires issus du *cursus honorum* chrétien, instituent un tribut et fondent des camps royaux – i.e. *kätämat* – dans lesquels ils séjournent plus ou moins régulièrement. Usant des informations sur cette politique expansionniste, l'historiographie de l'Éthiopie médiévale présente le royaume chrétien comme un État centralisé, hiérarchisé et composé de différentes provinces au statut identique. Cette description de l'organisation du royaume chrétien est largement idéalisée. Elle omet les réactions et possibles résistances des populations à l'encontre de la politique des souverains chrétiens. Elle fait fi de la structure de ces sociétés et de leur stabilité. Enfin, elle provient en majeure partie des sources chrétiennes et européennes qui cherchèrent surtout à glorifier le royaume chrétien. De ce point de vue, l'étude du Damot, de l'ʾĪndägäbṭān et du Wārāb peut renouveler notre perception de ces territoires jusqu'alors considérés comme des régions frontières et marginales de l'Éthiopie chrétienne. Davantage que des satellites plus ou moins éloignés géographiquement du cœur du royaume chrétien, ils apparaissent comme des centres sur lesquels les chrétiens ne furent pas toujours en mesure d'exercer un contrôle et d'imposer leur autorité.

1. La chute du royaume du Damot : une entreprise de longue durée (début du XIV^e siècle – début du XV^e siècle)

Entre le début du XIV^e siècle et la mort de Zär'ä Ya'eqob en 1468, le royaume du Damot, tel que nous l'avons précédemment défini, disparaît. Ce changement majeur dans le paysage politique de l'Éthiopie médiévale s'inscrit dans le temps long et est le fruit de plusieurs étapes. Ces phénomènes largement perceptibles dans notre documentation ont pourtant été passés sous silence dans l'historiographie de l'Éthiopie qui traite de façon expéditive l'évolution géopolitique de cette entité.

A. Un royaume morcelé (XIV^e siècle – début du XV^e siècle)

a. Le Damot médiéval, source et historiographie

Comme nous l'avons vu, le premier souverain chrétien à avoir combattu le royaume du Damot et son dirigeant fut probablement Amdä Şəyon (1314-1344). Il y aurait mené au moins une campagne militaire vers 1315-1316¹. C'est à partir des sources évoquant cette expédition que certains historiens de l'Éthiopie considérèrent que le Damot avait été soumis de façon durable et pérenne par Amdä Şəyon. Plusieurs documents venaient à l'appui de cette thèse, notamment, le passage de l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon* dans lequel les propos du sultan de l'Ifat sont repris et où le Damot et plusieurs des territoires vassaux des *motälämi* sont cités parmi les espaces supervisés par un dignitaire chrétien au début du XIV^e siècle².

Partant de ces indications, Taddesse Tamrat, auteur d'une synthèse particulièrement célèbre sur l'Éthiopie médiévale attribuait exclusivement la soumission du royaume du Damot à Amdä Şəyon³. Il fut suivi par nombre d'historiens de l'Éthiopie qui forment avec lui un véritable courant historiographique sur la question⁴. Venaient à l'appui de cette thèse des documents produits par des visiteurs étrangers à la fin du XIV^e siècle – début du XV^e siècle

¹ Voir chapitre 3.

² J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1889, p. 118-119. Ce passage est cité dans son intégralité dans le chapitre 1.

³ TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 133, carte 4.

⁴ Plusieurs historiens de l'Éthiopie ont en effet développé cette thèse au XX^e siècle : TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 133; R. PANKHURST, *The Ethiopian Borderlines*, 1997 ; G.W.B. HUNTINGFORD, *The Historical Geography*, 1989; LAVERLE B. BERRY, "Damot", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 78-79.

listant le Damot parmi les territoires des *nəguś*. Deux itinéraires sont à compter au nombre de ces documents. L'« Iter de Venetiis ad Indiam » d'abord qui fut publié par N. Jorga⁵. Cet itinéraire peut être daté du règne de Dawit (1380-1411) d'après la mention dans le texte de ce souverain : « *cui principi nomen proprium est David* ». Le voyage ayant débuté à Venise et le manuscrit étant conservé à Florence, il est tentant de mettre cet itinéraire en relation avec l'ambassade éthiopienne arrivée à Venise en 1402 et de penser que l'auteur en était le dirigeant de l'ambassade, A. Bartoli⁶. Qui plus est, l'itinéraire est rédigé dans un latin qui trahit vraisemblablement un original italien⁷. Le second itinéraire est celui du voyageur sicilien P. Rombulo qui séjourna plusieurs années en Égypte puis en Éthiopie où il resta 37 ans avant de rentrer en Italie. Il communiqua son parcours à P. Ranzano (1428-1492), moine dominicain, historien et humaniste⁸.

Ces deux itinéraires comprennent une description du trajet proprement dit et des informations sur la géographie politique de l'Éthiopie. Ils sont accompagnés d'une présentation des douze royaumes qui auraient composé le pays soumis au Prêtre Jean⁹. Ils comportent d'indéniables traits communs, neuf correspondances, parmi lesquelles nous trouvons le Damot. Dans l'itinéraire vénitien, il est question du royaume du « Damot », dont le roi portait le titre de « Assaim ». Dans l'itinéraire de P. Rombulo, on parle du royaume du « Damor » dont la capitale était « Aptisment ». À la fin du XIV^e siècle - début du XV^e siècle, les informations recueillies par les voyageurs européens plaçaient le Damot parmi les territoires soumis aux *nəguś*. Un siècle plus tard, le récit du chapelain portugais F. Alvares brossait le même tableau des possessions territoriales chrétiennes. Il indiquait clairement que le Damot appartenait au royaume chrétien :

⁵ Cité par B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, note 2 p. 124 : N. JORGA, « Notes et extraits », (1896), p. 143-150. L'itinéraire est conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Florence (Ms. misc. II, IV, 109, f. 87-88). La publication de N. Jorga utilise un relevé du texte effectué par G. B. Siragusa et est accompagnée de commentaires dus à C. A. Nallino et I. Guidi. C. de La Roncière en a repris le texte (C. DE LA RONCIERE, *Découverte de l'Afrique au Moyen-Âge*, vol. 2, 1925-1927, p. 113-114), sans commentaire topographique. O.G.S. Crawford en a fait une nouvelle publication partielle (comprenant seulement l'itinéraire, qu'il baptise itinéraire F) et lui a consacré un chapitre dans O.G.S. CRAWFORD, *Ethiopian Itineraries*, 1958, p. 28-29.

⁶ Cité dans B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, note 1, p. 125 : pour C. Conti Rossini, c'est même une certitude : « Non dubito che ad Antonio Bartoli debbano riportarsi le notizie dell'itinerario da Venezia alle Indie, cioè all'Etiopia, pubblicato dallo Jorga », dans C. CONTI ROSSINI, « Un codice illustrato eritreo del secolo XV », *AfrIt*, vol. 1, (1927), p. 86.

⁷ Cité dans B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, note 2, p. 125 : N. JORGA « Notes et extraits », (1896), p. 144.

⁸ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, note 3, p. 125.

⁹ B. HIRSCH, *Connaissance et figures*, note 2, p. 127.

« Se dirigeant plus vers l'ouest, dans les mêmes parties des royaumes du Prêtre [Jean] et plus précisément à l'ouest du royaume du Šäwa, se trouve un grand pays et royaume qui se nomme le Damute. [...] Ce Damute est frontalier du Xoa, qui appartient au Prêtre Jean »¹⁰.

Ces informations influencèrent l'historiographie de l'Éthiopie médiévale qui relayait l'idée d'un royaume du Damot déchu depuis le début du XIV^e siècle et soumis dorénavant au royaume chrétien. Pourtant, en ce qui concerne les modalités et la chronologie de cette conquête militaire, cette conclusion est particulièrement hâtive. Déjà, rien n'indique dans les sources relatives aux expéditions militaires d'Amdä Šəyon que le royaume du Damot chuta des suites de ces campagnes armées. Ensuite, il me semble qu'il faut davantage insister sur la période de production de nos sources et le reflet qu'elles nous en proposent. Les deux itinéraires européens sont issus d'une expérience réalisée au tournant du XIV^e siècle. C'est dans ce contexte qu'il faut les étudier. De même, il ne faut pas perdre de vue l'objectif des auteurs de ces itinéraires et de leurs informateurs : magnifier la grandeur du royaume chrétien éthiopien. Ce phénomène conditionna, nous l'avons vue, la production des sources étrangères à l'époque médiévale¹¹. Ensuite, l'*Histoire des guerres d'Amdä Šəyon* donne une image particulièrement étendue des territoires soumis à l'autorité de dignitaires chrétiens. Cette expansion attribuée uniquement à Amdä Šəyon n'est-elle pas surestimée ? N'est-il pas préférable d'y voir le résultat de plusieurs décennies de conquêtes sur le haut plateau ? Les frontières ainsi conférées au sud du royaume chrétien correspondent en effet à la situation du Šäwa chrétien et des territoires méridionaux constatée à la fin du XV^e siècle – début du XVI^e siècle¹², soit de manière contemporaine à la rédaction de ce texte. Enfin, le récit de séjour de F. Alvares présente la situation du royaume chrétien au début du XVI^e siècle. C'est donc dans ce contexte que ces données doivent être analysées. Par conséquent, plus qu'une confirmation d'événements du début du XIV^e siècle, ces sources portent l'empreinte de l'organisation politique de l'Éthiopie à l'époque de leur rédaction.

Par ailleurs, un siècle après le règne d'Amdä Šəyon, deux souverains chrétiens se rendirent dans le Damot et les territoires limitrophes afin de combattre leurs dirigeants. Il s'agit de Yəšhaq (1414-1429) et de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) auxquels nous consacrons les développements ci-après. Ces informations discréditent le courant historiographique prônant

¹⁰ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 455-456: "Going more to the west through the same furthest parts of the Prester's kingdoms, and principally to the west of the kingdom of Xoa, there is a very big country and kingdom which is called Damute. [...] This Damute borders upon Xoa, which belongs to the Prester John".

¹¹ Voir chapitre 1.

¹² Voir chapitre 3.

l'intégration du sud de l'Abbay au royaume chrétien dès le règne d'Amdä Şəyon. Elles nous rendent également sceptiques quant à l'appartenance de ces territoires aux possessions chrétiennes éthiopiennes à la fin du XIV^e siècle – début du XV^e siècle. Plutôt que d'attribuer la conquête de cet espace à un souverain ou à une époque précise, il me semble qu'il faut percevoir et analyser l'évolution du royaume du Damot et de ses territoires vassaux dans le temps long. Amdä Şəyon ouvrit probablement la voix à une conquête militaire du royaume du Damot mais la chute de ce dernier fut une entreprise de longue haleine.

b. Yəşəq et le royaume du Damot : expéditions militaires et tributs (1414-1429)

Notre documentation fait l'impasse sur les interactions entre le royaume du Damot et les successeurs directs d'Amdä Şəyon. Pourtant, la dynastie salomonienne construisant à cette époque son assise politique sur le haut plateau central, il est probable que d'autres souverains chrétiens eurent à affronter les populations du sud de l'Abbay au XIV^e siècle. Il m'apparaît plus certain d'attribuer le silence de nos sources à la faible production littéraire de cette époque qu'à l'absence de campagne militaire vers cet espace. Il n'existe aucune chronique longue concernant les règnes des successeurs d'Amdä Şəyon jusqu'à celui de Zär'ä Ya'eqob. Ces règnes nous sont en majorité connus par les notices consacrées à chacun des souverains chrétiens dans la *Chronique brève*¹³. La *Chronique brève* nous fut transmise sous plusieurs versions très différentes contenues dans 40 manuscrits. La plus ancienne *Chronique brève* connue a été rapportée d'Éthiopie par J. Bruce à la fin du XVIII^e siècle¹⁴. En France, le Ms. 142 de la BNF a été édité et traduit par R. Basset¹⁵. Quelques années plus tard, J. Perruchon s'est attelé au Ms. 141¹⁶. Les deux manuscrits datent du milieu du XVIII^e siècle. En Italie, F. Béguinot a publié en 1901 une traduction du Ms. 129 de la bibliothèque V. Emmanuele (aujourd'hui Biblioteca Nazionale)¹⁷. Très proche du texte édité par R. Basset, il en comble certaines lacunes. Ces courts textes furent probablement écrits par des moines en dehors des *scriptoria* royaux. Ils établissent une histoire continue de l'Éthiopie chrétienne depuis le règne mythique de Mənilək I^{er} jusqu'à leur période de rédaction. Ils répertorient certains événements d'un règne, considérés par leurs auteurs comme marquants, au détriment d'autres

¹³ Pour une étude de la *Chronique Brève* voir M. KROPP, « La réédition des chroniques », (1983-1984), p. 50.

¹⁴ J. Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile*, Dublin, William Sleater, 1790, 6 vol.

¹⁵ R. BASSET, *Études*, 1882.

¹⁶ J. PERRUCHON, « Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Règne de Susneyos ou Seltan Sagad (1607-1632) », *RSEHA*, vol. 5, (1897), p. 75-80 et 173-189 ; IDEM, « Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Règne de Fasiladas (Alam-Sagad), de 1632-1667 » 1/2, *RSEHA*, vol. 5, (1897), p. 360-372 ; IDEM, « Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Règne de Fasiladas (Alam-Sagad), de 1632-1667 » 2/2, *RSEHA*, vol. 6, (1898), p. 84-92

¹⁷ F. BEGUINOT, *La cronaca abbreviata d'Abissinia*, Rome, Tipografia della Casa Edit. Italiana, 1901.

faits connus par ailleurs. Par différents aspects, la *Chronique brève* comble les manques du corpus des chroniques royales. Et bien qu'il soit très probable que ses auteurs aient eu accès aux chroniques royales, il n'y a pas de correspondance systématique¹⁸. Ces derniers s'appuyèrent sur des sources auxquelles nous n'avons pas ou pas entièrement accès : des annales monastiques, des tables de calendriers et très certainement en grande part sur la mémoire transmise oralement.

Dans la *Chronique Brève*, aucune expédition militaire au sud de l'Abbay n'est évoquée pour les *nəguś* des XIV^e, XV^e et XVI^e siècles. Cependant, d'autres documents mentionnent des campagnes militaires dans cette zone au début du XV^e siècle.

Le chant militaire en l'honneur de Yəṣṣāq (1414-1429) laisse entendre que ce dernier mena des incursions armées au sud de l'Abbay. Plusieurs des territoires et populations du royaume du Damot y sont mentionnés en tant que tributaires du souverain. C'est le cas de clans Gafat, des Gāmbō et des Šat, de l'Ānnarya, du Boša ou encore du Zet¹⁹. L'un des objectifs des chants militaires était clairement de louer les campagnes armées entreprises pendant un règne, en répertoriant les succès militaires d'un souverain. Élaborés pendant ou à la suite d'un règne, ils étaient probablement destinés à motiver les troupes en temps de guerre. Il était donc nécessaire de rappeler toutes les campagnes d'un règne. Dès lors, il semble que nous puissions créditer Yəṣṣāq d'expéditions militaires au sud de l'Abbay.

Le royaume du Damot en tant que tel n'apparaît pas dans le chant dédié à Yəṣṣāq. Il est question d'une multitude de petites unités territoriales et de plusieurs populations qui résidaient dans le royaume du Damot. Il est possible de voir dans cette présentation du sud de l'Abbay, un indice sur le statut de cet espace. En effet, les tributs ne sont pas imposés au royaume du Damot mais aux multiples entités qui le composaient, comme si ce royaume n'était plus d'actualité. Le XIV^e siècle particulièrement mal documenté est probablement la période pendant laquelle ce changement de statut eut lieu. Le royaume du Damot fragilisé par la campagne militaire d'Amdä Šəyon éclata probablement à cette époque clef de la formation du royaume chrétien. En témoigne l'évolution de sa description dans notre documentation. Les sources relatives au tournant du XIII^e siècle évoquaient le sud de l'Abbay en des termes clairs faisant référence au royaume qui y était installé²⁰. Au début du XIV^e siècle, on constate une évolution dans la terminologie utilisée. Cela suppose à mon sens que le royaume du

¹⁸ A. CAQUOT, « Les “chroniques abrégées” d'Éthiopie », *AE*, vol. 2, (1957), p. 187-192.

¹⁹ I. GUIDI, “La canzoni”, (1889), p. 56, chant n° 2, lignes 23 - 40.

²⁰ Voir chapitre 1.

Damot en tant que tel n'existait plus. L'homogénéité politique du sud de l'Abbay a laissé la place à la diversité des territoires et des populations qui composaient le royaume du Damot.

Dans l'histoire du royaume chrétien éthiopien, la soumission ou l'allégeance au conquérant était symbolisée par le paiement d'un tribut²¹. C'était probablement l'une des premières mesures prises par les souverains éthiopiens après la soumission du dirigeant d'un territoire. Le paiement de cet impôt symbolisait le respect de l'autorité du pouvoir royal, tout en octroyant à la couronne un certain revenu²². L'impôt dû aux *nəguś* éthiopien était collecté par le dirigeant du territoire concerné qui devait ensuite se rendre à la cour pour le remettre au souverain. La levée de l'impôt avait lieu après la promulgation d'une ordonnance royale :

« Il [le roi Bā'ädä Maryam] retourna ensuite à Atronsa Egze'etna Maryam. [...] il ordonna à tous les choux [*seyyum*] d'Éthiopie d'apporter leur tribut et, suivant ses ordres, ils les apportèrent dans les mois de Hamlē et de Nahase »²³.

Des serviteurs royaux pouvaient également être chargés de collecter le tribut, ils étaient alors envoyés à cette fin dans les territoires tributaires. Il existait en effet, au sein de la cour, des fonctionnaires chargés des trésors et des provisions, les *bäzir wāndal*²⁴. Ces derniers étaient préposés au service des reines ou des maisons des trésors de la cour²⁵. Ces lieux, appelés *nazret bet*, étaient disposés en deux rangées au sein des *kätämat* à droite et à gauche : « On y réunit les revenus provenant de toute l'Éthiopie, des objets de luxe et tout ce qui est utile ; dans les *nazrēt bēt*, les aliments du banquet sont déposés avant la distribution. Par ailleurs, il y a d'autres tentes, nommées *māngest bēt* et *bärkät bēt*, dans lesquelles on met des trésors moins précieux »²⁶. Enfin, le déplacement de la cour éthiopienne avait également pour objectif de récolter le tribut²⁷.

Les territoires sur lesquels Yəṣṣāq réclamait un impôt étaient donc vraisemblablement subordonnés au royaume chrétien. Ils y étaient liés par ce tribut dont ils étaient redevables. Cela signifie qu'au début du XV^e siècle, pendant le règne de Yəṣṣāq, une grande partie des territoires et populations du sud de l'Abbay étaient soumis par ce biais au *nəguś* éthiopien. L'une des questions soulevée par ce constat est de savoir s'il s'agissait de l'imposition ou de

²¹ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 309.

²² DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 309.

²³ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 130.

²⁴ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 405.

²⁵ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 405.

²⁶ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 29.

²⁷ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 309.

la réimposition d'une contribution ? Et par là même d'une soumission de ces territoires ou du résultat de la répression de rébellions ou d'insurrections ?

L'hypothèse développée plus avant, selon laquelle le XIV^e siècle serait la période pendant laquelle des campagnes militaires auraient été menées au sud de l'Abbay par les successeurs d'Amdä Şəyon, suggère que Yəşəq eut affaire à des populations déjà combattues par ses prédécesseurs. En outre, les renseignements collectés par A. Bartoli et P. Rambulo au tournant du XIV^e siècle vont dans le sens d'une pénétration chrétienne avérée au sud de l'Abbay à cette période. Pour autant, il est difficile de savoir si les prédécesseurs de Yəşəq avaient déjà rendu tributaires les territoires et populations du sud de l'Abbay. Par ailleurs, notons qu'il subsiste un grand absent dans le recensement des tributaires du *nəguś* : le Damot. Ce territoire n'est pas cité dans le chant en l'honneur de Yəşəq. Il reste alors bien difficile d'affirmer, à l'instar des itinéraires vénitiens et siciliens, que le Damot était soumis au royaume chrétien au tournant du XIV^e siècle. D'ailleurs, il semble que le destin de ce territoire, ancien cœur du royaume « païen » éponyme, fut partiellement différent de celui de ses vassaux. Y subsiste au début du XV^e siècle un des symboles de la grandeur politique de l'ancien royaume « païen » : sa monarchie.

c. Les motälämi du bas Moyen-Âge, pantins des souverains chrétiens ou symbole de l'autonomie du Damot ?

Au XIV^e siècle et début du XV^e siècle, il est toujours fait mention d'un *motälämi* en lien avec le territoire du Damot. Le chant militaire en l'honneur de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) mentionne le combat de ce souverain contre le *motälämi* du Damot²⁸. Lorsque les Vénitiens et Siciliens A. Bartoli et P. Rambulo se rendent en Éthiopie à la fin du XIV^e siècle, tout comme lorsque Yəşəq guerroyait au sud de l'Abbay, les *motälämi* sont donc des dirigeants de cet espace. Cependant, ils ne le dirigent plus dans son intégralité. Au début du XV^e siècle, ils avaient perdu une grande part de leur influence. Le chant en l'honneur de Yəşəq signale clairement que plusieurs des anciens vassaux des *motälämi* payaient désormais un impôt à la couronne chrétienne. Si les *motälämi* disposaient peut-être toujours d'une autorité sur ces régions, leur ascendant avait été largement réduit par les incursions victorieuses des souverains chrétiens.

²⁸ I. GUIDI, "La canzoni", (1889), p. 63, chant 8, ligne 27 : « *badamot mot laminə* » ; p. 64, chant 10, lignes 38-39 : « *badamot äsätataya bamotalami gäya* ».

Le Damot n'étant pas listé parmi les tributaires de Yəshaq, nous pouvons aisément supposer que le cœur de l'ancien royaume, territoire à part entière, restait supervisé par les *motälämi* qui y étaient toujours installés. La pérennité de cette titulature suggère que le pouvoir chrétien, malgré les différentes incursions qu'il mena dans cette zone entre le début du XIV^e siècle et le règne de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468), ne modifia pas ou ne fut pas en mesure de modifier le système de titulature en place. L'administration de ce territoire resta endogène, son chef en étant issu et n'appartenant pas au *cursus honorum* chrétien.

Nous devons toutefois nuancer cette dernière hypothèse à l'aune des indications dont nous disposons sur les autres territoires du sud de l'Abbay et sur l'évolution de leur statut aux XIV^e et début du XV^e siècle. Il est en effet possible que les *motälämi* de cette époque aient été des dignitaires plus favorables au royaume chrétien que leurs prédécesseurs. Dans leurs affrontements face aux États musulmans, les souverains chrétiens usèrent d'une politique administrative précise. Ils nommèrent à la place des sultans déchus, des membres de leur famille plus enclins à se soumettre au royaume chrétien. Lorsqu'en 1332, Amdä Şəyon vainquit le sultan de l'Ifat Şabr ad-dīn I Muḥammad b. Dalḥuy b. Maṣṣūr, il nomma à sa place le frère de ce dernier, Ğamāladdīn b. Muḥammad b. Maṣṣūr²⁹. Amdä Şəyon laissait ainsi en place la dynastie régnante tout en s'assurant de la loyauté du nouveau monarque. Il nous faut envisager la possibilité que ce souverain – ou un de ses successeurs – ait pu en faire autant dans le royaume du Damot.

Une autre hypothèse réside dans la possibilité qu'une conversion au christianisme ait été imposée à la famille royale du Damot. Exception faite des sultanats et espaces musulmans, il semble qu'une des conditions requises pour les fonctionnaires du royaume chrétien fut la conversion³⁰. Dans la tradition éthiopienne, le roi tient son pouvoir de son ascendance légendaire avec le roi biblique David³¹. Les hauts dignitaires de la cour dans l'Éthiopie médiévale revendiquaient également une ascendance biblique. Ce système reposait sur l'idée selon laquelle les fonctionnaires du royaume chrétien, militaires, civils, gouverneurs provinciaux et ecclésiastiques étaient les descendants des dignitaires d'Israël ayant

²⁹ M. KROPP, *Der seigreiche*, 1994, p. 1-15.

³⁰ Les musulmans ne semblent pas avoir été inquiétés par ce cas de figure. Nos documents ne mentionnent aucune conversion des leaders de ces espaces. Dans le cas des espaces musulmans, hors sultanats, suivant la période, l'administration était soit entre les mains d'un dignitaire musulman, soit d'un chrétien. Dans ce second cas de figure, le préposé à cette charge était nommé par le souverain éthiopien. Ce traitement différencié tenait à la différence de perception des cultes présents en Éthiopie. Si les souverains éthiopiens cherchèrent effectivement à soumettre les espaces musulmans, sultanats y compris, l'Islam était une religion du livre incomparable aux cultes « païens ». En outre, économiquement il était nécessaire de conserver la confession musulmane parmi les religions éthiopiennes, les musulmans étant, nous l'avons vus, des intermédiaires privilégiés du commerce. À ce sujet voir le chapitre 1.

³¹ G. COLIN, *La gloire des rois (Kebra nagast). Épopée nationale de l'Éthiopie*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 9.

accompagné Mənilək I^{er}, fils du roi Salomon et de la reine de Saba. Cette perception de l'organisation administrative, civile et religieuse, de l'Éthiopie médiévale est reprise dans de nombreux textes³². Pour autant, cette construction est symbolique et représente probablement une vision idéalisée de l'administration éthiopienne à l'époque médiévale. Elle put, dans les faits, être très éloignée de la réalité. Pour notre période, nous ne disposons d'aucun indice concret attestant de la conversion des *motälämi*. Seul un miracle de Yared et le corpus hagiographique du saint moine Täklä Haymanot mentionnent la conversion du dirigeant du royaume du Damot. Or, ce groupe de textes fait remonter cette christianisation à une période précédant le règne d'Amdä Şəyon³³. Cette chronologie est particulièrement problématique car elle suppose que ce *nəguś* combattit un autre souverain chrétien, ce qu'aucun autre texte ne laisse entendre. Enfin, ce n'est que dans la seconde partie du XVI^e siècle que notre documentation présente des souverains éthiopiens obligeant des dignitaires du sud de l'Abbay à se convertir afin de conserver leur charge administrative³⁴. Cependant, rien ne nous permet d'en faire un lieu commun et d'appliquer cette politique au XIV^e siècle et au début du XV^e siècle. La résurgence du thème de la conversion de *motälämi* dans le *gädla* Yared ou dans les hagiographies de Täklä Haymanot montre que la question de la confession religieuse de ce dignitaire était très importante au point que deux traditions s'affrontèrent pour s'en octroyer la paternité. Toutefois, il nous faut considérer pour l'heure que si l'hypothèse de l'institution de *motälämi* chrétiens au XIV^e et début du XV^e siècle est plausible, rien ne nous permet de l'étayer.

Il paraît difficile de statuer sur l'identité des *motälämi* du Damot au XIV^e et début du XV^e siècle. À l'inverse, tout porte à croire que l'ancienne grande puissance qu'était le royaume du Damot fut réduite à un espace restreint : le domaine royal des *motälämi*. Force est de constater que ces derniers, et par là même leur territoire, disposaient d'une position particulière au sud de l'Abbay. Les *motälämi* représentaient probablement un bastion de

³² Pour ne citer que quelques exemples : G. COLIN, *La gloire des rois*, 2002 ; J. VARENBERGH, « Studien zur abessinischen Reichsordnung », *ZAVG*, vol. 30, (1915-1916), introduction ; C.F. BECKINGHAM & G.W.B., HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 462-463 ; GUEBRE SELLASSE, (TESFA SELLASSIE trad., M. DE COPPET, ann. et éd.), *Chronique du règne de Ménélik II*, vol. 1, Paris, Maisonneuve Frères, 1930, 2 vol.

³³ Voir chapitres 1 et 3. Le prochain chapitre est entièrement consacré à l'évangélisation de l'ancien royaume du Damot. Nous analyserons en détail le corpus hagiographique de Täklä Haymanot et les différentes problématiques posées par ces textes.

³⁴ Ce fut notamment le cas du chef de Konč dont la conversion pendant le règne de Gälawdewos (1540-1559) nous est rapportée par le portugais J. Bermudez alors présent à la cour du roi (J. BERMUDEZ, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 167). Son successeur, Śārşä Dəngəl (1563-1597) consacra une grande partie de la seconde moitié de son règne à convertir plusieurs chefs des territoires du sud de l'Abbay dont le chef de l'Ānnarya, un certain Badančo (C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 137). Ces épisodes de conversion seront analysés dans le chapitre 6 conformément à la chronologie de notre étude.

résistance face à l'expansion chrétienne. C'est ce que révèle le règne d'un autre souverain du xv^e siècle qui tenta de dompter le Damot en modifiant son administration.

B. Museler le Damot pour annexer le sud de l'Abbay : les tentatives de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468)

Le règne de Zär'ä Ya'eqob est l'un des règnes que nous connaissons le mieux. Il est renseigné par une documentation abondante produite durant l'âge d'or de la littérature éthiopienne : le xv^e siècle. Ce souverain éthiopien possède deux chroniques royales. Toutes deux nous fournissent la trame de ces trente-quatre années de règne. Il fut par ailleurs le commanditaire ou l'auteur de plusieurs textes liturgiques et dogmatiques³⁵. Enfin, son règne est également renseigné par plusieurs hagiographies de saints moines contemporains. Ces différents textes témoignent tous de la politique réformatrice de ce *nəguś*. Il chercha à unifier les territoires qu'il considérait comme faisant partie de son royaume, en imposant une politique centralisée. Entre 1434 et 1468, ce souverain va mener des expéditions militaires contre le Damot et les Gafat, destituer le *motälämi* du Damot et centraliser l'administration de cette zone. L'acharnement de Zär'ä Ya'eqob contre le Damot et son administration rend compte du rôle fondamental de cette entité au sud de l'Abbay. Il y apparaît comme un centre politique et militaire majeur au xv^e siècle.

a. Motälämi et awälämo symboles de la résistance de l'ancien royaume du Damot

À la suite de Yəṣṣāq, Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) mena des incursions au sud de l'Abbay. Ses campagnes semblent particulièrement localisées. Dans le chant militaire qui lui est dédié, Zär'ä Ya'eqob est loué pour avoir combattu *motälämi* dirigeant du Damot et *awälämo* chef Gafat³⁶. *Motälämi* n'étant pas cité parmi les tributaires de Yəṣṣāq, il est probable que Zär'ä Ya'eqob souhaite soumettre le Damot à la couronne chrétienne. À l'inverse, certains clans Gafat sont mentionnés dans le chant, en l'honneur de Yəṣṣāq, tandis que leur répartition géographique au sud de l'Abbay indique qu'ils avaient déjà été touchés par des campagnes militaires chrétiennes. Nous pouvons certes envisager que Zär'ä Ya'eqob combattit d'autres clans Gafat que ceux contre qui Yəṣṣāq avait mené ses expéditions. Mais

³⁵ Pour une présentation de ces textes voir le chapitre 2.

³⁶ I. GUIDI, "La canzonni", (1889), p. 64, chant n° 10, lignes 39-40.

quoi qu'il en soit, le besoin éprouvé par Zär'ä Ya'eqob d'attaquer de nouveau cette population suppose clairement que les expéditions précédentes n'avaient pas eu d'impact durable. Ce phénomène est particulièrement visible dans la proximité des campagnes au XV^e siècle. Seules quelques décennies séparent probablement les incursions de Yəṣṣāq de celles de Zär'ä Ya'eqob. Cette chronologie suggère que les populations du sud de l'Abbay résistaient à la politique expansionniste des souverains chrétiens. Dans ce cadre, le Damot comme les Gafat apparaissent comme les vecteurs de cette résistance.

Du fait de son statut de grande puissance au XIII^e siècle, il ne devait pas être évident de soumettre et d'annexer les territoires qui composaient le royaume du Damot et plus encore le cœur de cette ancienne puissance. La politique expansionniste des *motälämi* au haut Moyen-Âge, de même que leur ascendant sur les États musulmans, supposent que le royaume du Damot était une puissance militaire probablement bien organisée dont les principaux représentants étaient les *motälämi*. Cette situation s'entend également par le terrain sur lequel les souverains chrétiens eurent à combattre. Nous avons effectivement évoqué précédemment qu'il s'agissait d'un espace particulièrement difficile d'accès dont les voies de communication étaient bien maîtrisées par les populations du sud de l'Abbay telles que les Gafat³⁷. Leurs lieux d'habitation témoignent des facilités qu'elles avaient à se cacher et à surprendre l'ennemi. Nous pouvons noter en ce sens que seuls quelques clans Gafat apparaissent comme tributaires de Yəṣṣāq. L'aisance des déplacements de ce groupe de population et leurs lieux d'habitation leur permirent probablement de former une masse hétérogène dont la soumission complète était particulièrement délicate.

Jusqu'au début du règne de Zär'ä Ya'eqob au moins, le Damot fut un centre de résistance aux assauts chrétiens. Cette position était probablement favorisée par son système politique qui sut se maintenir malgré les bouleversements dans la région. L'importance des dirigeants du Damot et le lien avec la subsistance d'un foyer de résistance au sud de l'Abbay sont confirmés par l'enjeu que semblent représenter l'administration et la gestion du Damot aux yeux de Zär'ä Ya'eqob. Ce dernier choisit en effet de les modifier.

³⁷ Voir le chapitre 2.

b. Dignitaires chrétiens et « colons » militaires : l'entrée du Damot dans le giron du royaume chrétien

- *ṣāḥafe lam et beḥt wädäd: la gouvernance chrétienne du Damot*

Zär'ä Ya'eqob modifia le système politique du Damot. C'est pendant son règne que nos sources indiquent un changement quant au nom de son dirigeant. Les *Motälämi* du Damot disparaissent au profit des *ṣāḥafe lam* du Damot. Le titre de *ṣāḥafe lam* apparaît pendant le règne de Zär'ä Ya'eqob. Trois espaces vont être confiés à un homme portant ce titre : le Šäwa, l'Amḥara et le Damot. La première version de la chronique du règne de Zär'ä Ya'eqob indique que ce dernier nomma un *ṣāḥafe lam* sur le Šäwa et un autre sur l'Amḥara³⁸. La chronique du règne de son successeur Bā'ädä Maryam suggère que Zär'ä Ya'eqob institua également un *ṣāḥafe lam* sur le Damot :

« [...] il [Bā'eda Maryam] rétablit les *beḥt wädäd* de droite et de gauche, qui avaient sous leurs ordres tous les *choums* [*seyuman*] de divers grades [*ma'aragihomu/ma'aræg*] appelés *Sahafa lam* dans les provinces de Shoa et d'Amḥara, *Bahr Nagasi* dans celles d'Angot, de Qeda et de Tigré, *Sahafa lam* dans celle de Damot, *Qas* dans celle de Qadj, *Garad* dans celles du Hadya et de Ganz, *Eras* [*əras ou ras*] dans celle de Däwaro, *Asguä* [*asg^wa*] dans celle de Gedem et roi [*nəguś*] dans celle de Gan »³⁹.

Cet extrait doit être resitué dans le contexte du règne de Zär'ä Ya'eqob. Roi réformateur, ce dernier fut un monarque centralisateur. Son règne suivit en ce sens plusieurs phases. Dans un premier temps, il mena diverses conquêtes militaires. À l'issue de ces dernières, les anciens systèmes administratifs furent remplacés. Régulièrement, plutôt que de conserver un dignitaire originaire des territoires visés par ces expéditions, ainsi qu'Amdä Şəyon l'avait fait par exemple, Zär'ä Ya'eqob choisit d'y placer un homme issu du *cursus honorum* chrétien. Cette proximité assurait vraisemblablement au roi une confiance plus grande dans ces chefs provinciaux⁴⁰. Dans un deuxième temps, suite à une série de complots

³⁸ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 15.

³⁹ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 111-112.

⁴⁰ Plusieurs gouverneurs provinciaux apparaissent sous le règne de Zär'ä Ya'eqob témoignant des conquêtes et réformes entreprises par ce souverain. C'est notamment le cas du *gäräd*, dont la première mention appartient au *tarikä nägäst* de ce souverain [A. GORI, "Gäräd", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 696, cite J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 16], ou encore de celui de *ras* [D. NOSNITSIN, "Ras", *EAE*, vol. 4, (2010), p. 330 cite M. KROPP, « "Antoquae restitutio legis" Zur Alimentation des Hofklerus und einer Zeugenliste als imago imperii und notitia dignitum in einer Urkunde des Kaisers Zär'ä Ya'eqob im Codaghe der Hs. BM Or. 481, fol. 154 », in D. NOSNITSIN (dir.), *Varria Aethiopica*, (2005), p. 119 et 134.] Pour une étude des dignitaires chrétiens à l'époque médiévale voir la thèse de DERESSE AYENATCHEW, *Le Kätäma*, 2009.

fomentés contre lui⁴¹, Zär'ä Ya'eqob choisit de centraliser davantage l'administration de ces territoires. Il en confia la charge à des membres de sa famille⁴². Enfin, déçu par cet autre système et ses représentants, il créa de nouvelles charges bouleversant une fois de plus l'organisation politique de nombreux espaces. Lorsque Bä'ädä Maryam monta sur le trône à la mort de son père en 1468, il choisit de reprendre le tout premier système mit en place par son père. C'est clairement ce qu'indique son chroniqueur dans l'extrait cité plus avant. Le *ṣāḥafe lam* du Damot fut donc institué par Zär'ä Ya'eqob.

Ce dignitaire, dirigeant du Damot, remplaça les *motälämi*. Deux arguments viennent à l'appui de cette hypothèse. D'une part, à partir de cette période, cette figure n'apparaît plus dans nos sources. D'autre part, le rôle de ce dignitaire était similaire à ce que nous pouvons imaginer de la fonction des *motälämi*. Mis à part sa dépendance à la couronne chrétienne en tant que représentant de celle-ci, le *ṣāḥafe lam* en tant que chef provincial avait en charge la justice, la levée de l'impôt et la gestion des armées⁴³. Il vient donc se substituer aux *motälämi* au milieu du XV^e siècle.

Le passage d'un *motälämi* du Damot à un *ṣāḥafe lam* du Damot coïncide avec les expéditions militaires de Zär'ä Ya'eqob dans cette zone. Ce changement d'administration est très probablement une conséquence de cette campagne armée. Nous trouvons dans cette information des renseignements sur le déroulement et l'issue de l'expédition de Zär'ä Ya'eqob contre le Damot. Le souverain du XV^e siècle fut vraisemblablement victorieux dans les combats qui l'opposèrent au *motälämi* puisqu'il modifia le système administratif en place et institua un dignitaire chrétien à la tête du Damot. Le Damot change clairement de statut à ce moment précis du XV^e siècle. Il entre dans le giron du royaume chrétien dont les représentants se retrouvent à la tête du système politique local.

L'importance des *motälämi* dans la résistance du Damot aux assauts chrétiens est flagrante. Afin de soumettre ce territoire à son autorité, Zär'ä Ya'eqob n'eut pas d'autre choix que de destituer la monarchie en place. Le Damot que nous avons pu considérer jusqu'alors comme indépendant du royaume chrétien, ne lui payant pas d'impôt et disposant de son propre système d'administration hérité du royaume du Damot, n'entra dans la sphère

⁴¹ Au sujet de ces complots voir le chapitre 2, section sur les religions « païennes » où plusieurs d'entre eux sont explicités. Se reporter également aux études suivantes: M-L. DERAT, "Do not search for another king, one whom God has not given you: questions on the elevation of Zar'a Ya'eqob (1434-1468)", *JEMH*, vol. 8, n° 3-4 (2004), p. 210-228; TADDESSE TAMRAT, "Problems of Royal Succession in Fifteenth Century Ethiopia : a Presentation of Documents", in TADDESSE BEYENE (éd.), *Atti del convegno internazionale di studi etiopici*, Addis Abäba, 1989, vol. 2, p. 299-308; et aux chroniques du règne de Zär'ä Ya'eqob : J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893.

⁴² Par souci d'ordre chronologique, ce second système est détaillé dans la sous-section suivante.

⁴³ Voir DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009.

d'influence du royaume chrétien qu'une fois les *motälämi* détrônés. L'évolution politique du Damot suit alors celles de plusieurs de ses anciens territoires vassaux qui étaient, au moins depuis le règne de Yəṣḥaq, en partie contrôlés par le royaume chrétien.

Ainsi que l'indique la chronique du règne de Bā'ədä Maryam, le *ṣāḥafe lam* du Damot était sous les ordres d'un autre dignitaire du royaume, le *beḥt wädäd*⁴⁴. Le *beḥt wädäd* était le plus haut responsable du royaume après le roi⁴⁵. L'étymologie de ce titre, en gə'əz comme en amharique, montre son importance dans le royaume éthiopien. En gə'əz, il s'agit d'un « titre honorifique donné à quelqu'un qui a le pouvoir complet »⁴⁶. En amharique, il signifie celui qui est « le plus aimé ou le plus proche » du souverain⁴⁷. Les historiens s'opposent quant à la première apparition de ce titre. Merid Wolde Aregay et M. Kropp estiment que cette charge remonterait au règne d'Amdä Şəyon (1314-1344)⁴⁸. Pour appuyer cette thèse, M. Kropp utilise un document datant du règne de ce *nəguś* mentionnant des *beḥt wädädoč*⁴⁹. Toutefois, revenant sur cette datation, Deresse Ayenachew s'accorde avec C.F. Beckingham, G.W.B. Huntingford et Taddesse Tamrat pour attribuer sa paternité à Zär'ä Ya'eqob. Il cite à l'appui de cette thèse les différents ouvrages attribués à ce souverain faisant état de cette charge⁵⁰ et remarque que la dignité de *beḥt wädäd* n'est jamais mentionnée dans l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon*, alors que ce souverain convoqua à plusieurs reprises les différents serviteurs de son royaume⁵¹.

Ces dignitaires étaient au nombre de deux, le *qan beḥt wädäd* et le *gerra beḥt wädäd*⁵². L'un de ces officiers s'occupait des expéditions militaires, tandis que l'autre était en charge du gouvernement. Ce dernier résidait à la cour et rendait la justice. Les *beḥt wädädoč* avaient également l'habitude de se rendre dans les territoires de leur juridiction. Le *beḥt wädäd* était à la fois un chef militaire, le juge suprême et un gouverneur de province. Ces

⁴⁴ Voir extrait ci-avant.

⁴⁵ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 114

⁴⁶ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1987, p. 92.

⁴⁷ DÄSTA TÄKLÄ WÄDL, *Addis yamarena mäzgäbä qalat*, Addis Abeba, Artistik Matamiya Bet., 1962, p. 318.

⁴⁸ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 116, cite MERID WOLDE AREGAY, *Southern Ethiopia and the Christian Kingdom 1508-1708, with Special Reference to the Galla Migration and their Consequences*, Londres, University of London, thèse de doctorat en Histoire, 1971, p. 79 et M. KROPP, 'Notes on Preparing a Critical Edition of the *Šər'atä mängəšt'*', NSA, vol. 10, n° 2-3, (1988), p. 68, note 39.

⁴⁹ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 115-116, cite TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 273; K. WENDT, *Das Mäshäfa Milad*, 1962-6, p. 20.

⁵⁰ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 115-116.

⁵¹ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 115-116, cite TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 273; K. WENDT, *Das Mäshäfa Milad*, 1962-6, p. 20.

⁵² DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 114.

fonctions le rattachaient au service de la cour royale⁵³. Il n'était pas l'administrateur direct du territoire sur lequel il était nommé. Ainsi que l'indique la chronique du règne de Bă'ädä Maryam, les *beht wädädoč* avaient sous leurs ordres différents dignitaires provinciaux⁵⁴. Dans le cas du Damot, un *šäḥafe lam* répondait aux ordres du *beht wädäd*.

Suite à des conspirations qui émaillèrent le début de son règne, Zär'ä Ya'eqob nomma à la charge de *beht wädäd* du Damot, l'une de ses filles Mädhən Zämäda :

« Les charges de *beht wadad* de droite et de gauche étaient alors vacantes dans le palais. Le roi les confia à deux de ses filles, Mad'hen Zamadâ, qui occupa le poste de droite et Berhän Zamadâ, celui de gauche »⁵⁵.

« [...] dans le Damot [était] Mad'hen Zamadâ »⁵⁶.

En choisissant une de ses filles pour superviser le *šäḥafe lam* du Damot, Zär'ä Ya'eqob conférait la supervision de cette entité à une personne de confiance à laquelle il était lié par des liens familiaux. Ce choix visait à un contrôle fort et centralisé du Damot. Ce territoire accédait à un nouveau statut, celui de province du royaume chrétien. Une province à surveiller de près comme en témoigne la réforme méticuleuse de son administration par Zär'ä Ya'eqob.

- *Les Damot hadari , colons militaires installés dans le Damot*

Afin d'asseoir ce changement d'envergure, Zär'ä Ya'eqob installa dans le Damot des troupes armées qui y résidaient semble-t-il de façon permanente : les *Damot hadari*. Il s'agissait là d'une mesure prise par ce souverain dans plusieurs territoires :

« Dans toutes les provinces il établit [*särə'a*] de nombreux Tshawâ [*čäwa*] et leur donna des noms particuliers suivant la province [*hägär*] où ils étaient placés »⁵⁷.

Les garnisons de *čäwa* installées dans les territoires du royaume peuvent être apparentées à des colons militaires. Deresse Ayenachew note à ce sujet qu'elles furent créées

⁵³ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 114.

⁵⁴ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 111-112. Citation in extenso plus avant.

⁵⁵ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 10.

⁵⁶ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 13.

⁵⁷ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 47.

pour « renforcer la domination royale dans les régions et défaire d'éventuels soulèvements ou conspirations contre son autorité »⁵⁸.

Les chroniques du règne de Zär'ä Ya'eqob mentionnent toutes deux des régiments militaires liés au Damot au xv^e siècle : les *damot hadari* ou *hadari damot*⁵⁹ et le *bäṣär šotäl*⁶⁰. J. Perruchon, éditeur et traducteur de ces textes proposait de voir dans *Damot ḥadari* « les gens du Damot »⁶¹. Toutefois, cette hypothèse n'est que peu convaincante. Il me semble plutôt qu'il faille voir dans cette expression la désignation d'une troupe de *čäwa* installée dans le Damot. Suivant les dires du chroniqueur de Zär'ä Ya'eqob, les *čäwa* implantés dans les territoires éthiopiens portaient un nom désignant leur lieu d'affectation. C'est bien ici le cas des *Damot hadari* ou *hadari Damot*, association du terme « hadari » non identifiable et du toponyme Damot. A l'inverse, les *bäṣär šotäl* étaient probablement des captifs du Damot, enrôlés dans l'armée royale chrétienne :

« On les envoya tous deux avec une nombreuse troupe composée de Baṣar Shôtäl, de la province [*hägär*] du Dâmôt »⁶².

L'origine des *bäṣär šotäl* est ici clairement indiquée par la première version de la chronique du règne de Zär'ä Ya'eqob. Cette troupe servait le souverain, comme l'indique cet extrait évoquant sa convocation à une expédition militaire. La présence de militaires du Damot aux côtés des souverains chrétiens en temps de guerre remonte vraisemblablement au règne d'Amdä Ṣəyon. À la suite de son expédition dans le royaume du Damot en 1315-1316, ce *nəguś* employa des prisonniers de guerre dans ses campagnes contre l'Ifat⁶³. Zär'ä Ya'eqob continua donc une entreprise employée depuis plus d'un siècle. À contrario, la présence de colons militaires dans le Damot est probablement à dater du xv^e siècle, plus précisément du règne de Zär'ä Ya'eqob. Dans la lignée du courant historiographique faisant d'Amdä Ṣəyon le conquérant du royaume du Damot, Merid Wolde Aregay tendait à situer la présence d'un régiment militaire dans le Damot, au règne de ce souverain⁶⁴. Toutefois, aucune source ne nous permet de l'affirmer : « l'existence de ce régiment sous le règne d'Amdä Ṣəyon est

⁵⁸ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 158.

⁵⁹ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 20.

⁶⁰ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 18-19.

⁶¹ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 30-31.

⁶² J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 18-19.

⁶³ Voir chapitre 3.

⁶⁴ MERID WOLDE AREGAY, « Military Elites », (1997), p. 39 et p.66 note 32.

vague ; il n'est pas mentionné dans le récit des guerres d'Amdä Şəyon »⁶⁵. Cette hypothèse est d'autant plus réfutable que le statut du Damot avant le règne de Zär'ä Ya'eqob limitait grandement, voire même empêchait, la possibilité pour le royaume chrétien d'y établir des militaires. Plus sûrement, Merid Wolde Aregay de même que J. Perruchon, influencés par une chronologie biaisée de l'évolution géopolitique du royaume du Damot, ont confondu origine des troupes militaires au service des chrétiens et stationnement des garnisons.

Bien qu'un doute subsiste sur la chronologie que nous établissons ici, et ce en raison de la pauvreté de nos sources avant le ^{xv}^e siècle, tout porte à croire que si le royaume du Damot éclata au ^{xiv}^e siècle, la conquête de son cœur ne peut être datée d'avant le règne de Zär'ä Ya'eqob. Ce dernier, dans sa tentative de soumettre le Damot limogea les *motälämi*, hiérarchisa son administration et installa des colons militaires afin de protéger les bénéfices de son expédition militaire. Cette politique particulièrement active indique que lorsque Zär'ä Ya'eqob monta sur le trône éthiopien, le Damot était toujours une entité puissante crainte par ses opposants. Or, ce statut ne fut pas entièrement remis en cause par les premières actions de Zär'ä Ya'eqob à son encontre. Un dignitaire particulièrement haut placé dans la hiérarchie de la cour va se retrouver pour un temps à la tête du Damot. Phénomène indiquant clairement l'enjeu représenté par cette entité dans le programme géopolitique de ce *nəguś* et également l'omniprésence du Damot sur l'échiquier politique éthiopien au milieu du ^{xv}^e siècle.

c. Le raq masäre du Damot, une province du royaume chrétien

Suite aux complots visant sa personne, Zär'ä Ya'eqob fit mettre à mort plusieurs des dignitaires de la cour parmi lesquels, ses deux filles. Le *beht wädäd* du Damot est alors remplacé par un autre haut dignitaire de la cour, le *raq masäre* :

« Plus tard, le roi prit lui-même en main le gouvernement de toute l'Éthiopie [toutes les nominations] et établit dans les provinces des adakhast qu'il institua en ces termes : dans le Shoa, il y aura un *râq mâsrê* et dans le Fatagar, un *azâj*, et je constitue l'Amda Mikâ'el Malkagnâ sur toute la contrée de Fatagar et je lui confère la charge de *Faragla Ademnat*. Le titulaire de cette même charge, nommé *awrari* Badjer dans la province de Dâwaro, s'appelait *Hâganâ* dans celles de Geber et de Wâdj, *Erâq*

⁶⁵ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 158.

Mâsarê dans celle de Dämot, *Raq Mäsarê* dans les royaumes du Guajâm, de Bêgemder, du Tigré, de Qedâ *sahfalâm* dans le royaume d'Amhara et d'Angot ; on le nommait *râq mâsarâ* dans les royaumes de Gân, de Gedem et d'Ifat. Tous les peuples tremblaient devant la puissance redoutable du roi »⁶⁶.

Le *raq masäre* était un officier de la cour. Il avait en charge le banquet royal⁶⁷. Il pouvait être responsable de cérémonies, gestionnaire de la construction des maisons royales, avocat attaché au service des rois, reines et princesses. Il n'avait aucun rôle militaire⁶⁸. La nomination de plusieurs *raq massäre* (dix sur les quinze territoires mentionnés) par Zär'ä Ya'eqob est à plusieurs titres une conséquence directe du caractère de ce souverain et des complots liés à son règne. Plus qu'un changement de dignitaire, Zär'ä Ya'eqob rassemblait dans ses mains tous les pouvoirs : « Le roi prit le pouvoir sur toute l'Éthiopie »⁶⁹. Il cherchait à limiter les contre-pouvoirs et à éviter les intrigues et conspirations à son encontre. En limogeant les autorités locales, ce nouveau système amoindissait les pouvoirs provinciaux. Il rendait impossible la réunion de forces contre le *näguś*, les nouveaux dignitaires n'ayant aucune charge militaire. À ce titre, le Damot fut traité avec autant d'égard que de nombreux autres territoires éthiopiens sur lesquels Zär'ä Ya'eqob avait également cherché à imposer ou à renforcer son autorité⁷⁰. Le Damot ne s'y distingue pas particulièrement. Tous s'opposent à l'Amhara sur lequel un *ṣäḥafe lam* est toujours en poste ; stabilité indiquant la profondeur de l'autorité chrétienne sur ce territoire, cœur du royaume chrétien. Cette dernière organisation politique perdura jusqu'à l'avènement de Bä'ädä Maryam qui réinstitua les *ṣäḥafe lam* du Damot et les *beḥt wädädoč*.

Tout au long de son règne, Zär'ä Ya'eqob s'employa donc à annexer le Damot qu'il considéra par la suite comme une des provinces de son royaume. La chronologie de cette évolution géopolitique est particulièrement longue. Le royaume du Damot fut dans un premier temps démembré (au XIV^e siècle ?) avant que son cœur ne puisse être atteint. Cette dernière étape ne fut réalisée que sous le règne de Zär'ä Ya'eqob, l'éviction des *motälämi* en étant le principal symbole. Le soin et l'acharnement avec lequel le souverain du XV^e siècle débarqua les *motälämi*, installa des garnisons militaires dans le Damot et centralisa son administration témoignent de l'enjeu représenté par ce territoire et de la profondeur de sa puissance. Bien

⁶⁶ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 14-16.

⁶⁷ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 408.

⁶⁸ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 211.

⁶⁹ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 14.

⁷⁰ Comme en témoigne l'extrait ci-dessus de la première chronique du règne de Zär'ä Ya'eqob où il affirme son autorité sur plusieurs territoires.

que désagréé et réduit à son plus simple appareil, le Damot resta au XV^e siècle un bastion difficilement prenable. Il est alors à mon sens très peu vraisemblable que le Damot ait fait partie des possessions chrétiennes au début du XV^e siècle ainsi que l'indiquaient les itinéraires vénitiens et siciliens. Plus logiquement, ces textes témoignaient d'un engagement des souverains chrétiens dans cette direction et de l'annexion de certains des territoires vassaux de l'ancien royaume.

C. Le Damot du XVI^e siècle : une communauté d'espaces

À la fin du règne de Zär'ä Ya'eqob, le Damot est une province du royaume chrétien dans le sens où elle est dirigée par un dignitaire nommé par le souverain salomonien, révocable par ce dernier, issu du *cursus honorum* chrétien, chargé de la justice et de collecter l'impôt. Pour autant, bien qu'amputé de plusieurs de ses anciennes dépendances, le spectre de l'ancienne superpuissance du royaume du Damot n'a pas entièrement disparu. Au début du XVI^e siècle, et peut-être même avant, l'organisation chrétienne du sud de l'Abbay témoigne de l'histoire de cet espace.

a. Le ṣāḥafe lam du Damot, pendant chrétien des motälämi (début du XVI^e siècle)

En 1468, ou peu de temps après, Bä'ädä Maryam nomma un *ṣāḥafe lam* à la tête du Damot. Cette charge perdura jusqu'au règne de Susnəyos (1607-1632) et l'installation durable de populations Oromo au sud de l'Abbay⁷¹. Durant toute cette période, il semble que le *ṣāḥafe lam* du Damot ne dirigeait pas uniquement ce territoire. Il avait sous son autorité plusieurs entités territoriales et populations. Toutes étaient situées au sud de l'Abbay. C'est un texte de composition tardive, le *Śər'atä mängəšt*, qui nous informe à ce sujet.

Le *Śər'atä mängəšt* est une collection de notes historiques décrivant les cérémonies importantes, le protocole de la cour royale, ainsi que certaines pratiques juridiques. Elle contient également la liste de différents dignitaires et leurs attributions territoriales⁷². Les premiers éléments de ce texte sont attribués à l'époque du roi Amdä Şəyon (1314-1344). Mais il fut recomposé à la fin du XVI^e siècle au cours du règne du roi Śärśa Dəngəl (1563-1597). On

⁷¹ Voir chapitre 7.

⁷² M. KROPP, "Notes on Preparing", (2011), p. 112.

estime que sa réécriture se prolongea jusqu'au règne de Fasilädäs (1632-1667)⁷³. Concernant les dignitaires et leurs attributions territoriales, M. Kropp considère que le texte reflète l'organisation administrative du royaume chrétien avant le *ġihād* de l'imam Aḥmad (1531-1543). Par conséquent, les attributions du *ṣāḥafe lam* du Damot listées dans le *Śār'atä mängəšt* correspondraient à un état des lieux de cette charge datant au plus tard du début du règne de Ləbnä Dəngəl (1508-1540)⁷⁴. Nous trouvons parmi les attributions du *ṣāḥafe lam* du Damot :

« [sous le] *ṣāḥafe lam* du Damot : Ənnarya, Qänädəh, Kontən, Žet, Manəṭəra, Gädäluta, Bizamo, Konč, kənəməbo/Gəmbo, et tous les Gafat près du Gudar, Fäṭagar, Həsəga, Məkanä Šəllase, Däbrä Məštir, Ğunčä, Krestos Fätar »⁷⁵.

Au début du XVI^e siècle, les territoires et populations répondant au *ṣāḥafe lam* du Damot étaient tous situés dans le voisinage direct du Damot. C'est en effet le cas des termes identifiables : Ənnarya, Zet, Bizamo, Konč, Gəmbo et rivière Gudär⁷⁶. Krəstos Fätar est cité dans le *güdla* Samu'el de Däbrä Wägäg où elle est décrite comme une localité du Damot : « [...] On fit descendre notre père Endreyäs à la terre de Damot qui s'appelait Krəstos Fätar »⁷⁷. Seul le Fäṭagar, se trouvait à quelque distance du Damot⁷⁸.

D'après le *Śār'atä mängəšt*, le *ṣāḥafe lam* du Damot était donc un chef de province. Il avait sous son autorité plusieurs sous-entités formant un espace politique. Ces différents toponymes sont tous à situer sur les franges ouest, sud et sud-ouest du Damot. À l'est, la rivière Gudär apparaît comme la limite orientale des attributions territoriales du *ṣāḥafe lam* du Damot. Seuls les Gafat situés à l'ouest de cette zone étaient sous son autorité. Le Gudär, nous l'avons vu, constituait probablement une frontière naturelle séparant le Damot de l'Əndäġäbtän⁷⁹. Par conséquent, à l'est, le pouvoir du *ṣāḥafe lam* du Damot s'arrêtait à l'Əndäġäbtän qui n'était pas inclus dans ces attributions.

⁷³ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 4 cite BAIRU TAFLA, H. SCHOLLER, *Ser'ata Mangast: An early Ethiopian Constitution*, texte non publié, disponible à la Bibliothèque de l'Institut des Études Éthiopiennes à l'Université d'Addis Ababa (texte gə'əz et traduction anglaise), Addis Abäba, 1974. p. VII.

⁷⁴ M. KROPP, "Notes on Preparing", (2011), p. 119. L'historien s'interroge sur la relation entre les dignitaires, troupes militaires et toponymes. Ces derniers représentaient-ils le secteur administré par les premiers ou les espaces devant leur payer un tribut ou aidant à maintenir les corps armés en place ? Selon moi, ces deux suggestions ne sont pas contradictoires. Dans un cas comme dans l'autre les toponymes sont à associer à l'aire d'influence des dignitaires, le tribut étant l'expression de leur autorité.

⁷⁵ J. VARENBERGH, "*Studien zur abessinischen*", (1916), p. 13.

⁷⁶ Pour la localisation de ces toponymes voir chapitres 1 et 2.

⁷⁷ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, p. 7-8.

⁷⁸ Pour une localisation du Fäṭagar se référer au chapitre 1.

⁷⁹ Voir chapitre 1, p. 74.

Plusieurs de ces toponymes et ethnonymes étaient déjà sous l'influence des *motälämi* du XIII^e siècle. En effet, nos sources révèlent clairement la souveraineté des *motälämi* sur l'Ānnarya et les populations Gafat et Gämbö⁸⁰. Un district Gafat se trouvant dans le Bizamo, ce dernier était probablement un territoire du royaume du Damot⁸¹. L'étude des ressources du royaume du Damot – or et bétail notamment – suppose que Zet fournisseur d'or⁸² était probablement un vassal des *motälämi*. Enfin, la localisation de Konč, entre l'Ānnarya et le Damot, le place également sous l'autorité des rois du Damot⁸³. Au début du XVI^e siècle, le *ṣāḥafe lam* du Damot avait donc en partie les mêmes attributions territoriales que les souverains du royaume du Damot, tandis que le Damot revêtait deux significations, elles aussi particulièrement liées à l'histoire de cet espace. Cette appellation s'appliquait à la fois à une entité propre, le Damot où était probablement installé le *ṣāḥafe lam* et à un ensemble politique composé de territoires limitrophes. Au XVI^e siècle, politiquement le Damot est une communauté d'espaces sensiblement comparable au royaume éponyme du XIII^e siècle. Seule la nature de l'autorité en place a changé comme si les souverains chrétiens après la chute du royaume n'avaient pu ou voulu modifier le système politique en place. Il semble en effet que plutôt que de changer l'organisation politique du sud de l'Abbay, les *nəguś* se le soient réapproprié. Cette hypothèse pose la question de la mise en place de ce régime emprunté aux *motälämi*.

Zär'ä Ya'eqob fut le premier à soumettre le Damot à la suite de quoi il nomma à sa tête un *ṣāḥafe lam*, charge dont il fut par ailleurs l'instaurateur. Pour son règne, comme pour celui de Bā'ädä Maryam, nous ne savons pas sur quels territoires et populations portait l'autorité du *ṣāḥafe lam* du Damot. Le *Šər'atä mängəšt* témoigne t-il également de cette période ? Il est difficile de répondre à cette question bien que cette hypothèse soit particulièrement tentante. Elle témoignerait d'une continuité dans la gestion d'une majeure partie des territoires du sud de l'Abbay. Le passage d'un *motälämi* à un *ṣāḥafe lam* n'aurait alors que peu modifié la stature géopolitique de cette entité qui conserva une importante envergure. La longévité de cette organisation – jusqu'au règne de Susnəyos (1607-1632) – indiquerait de plus une relative stabilité dans l'administration de cette province et des districts qui en dépendaient. Dans le second tiers du XV^e siècle, le Damot médiéval change de pavillon. Il est désormais sous bannière chrétienne. Pour autant, il est toujours un centre, un centre que l'histoire de l'Éthiopie situe à la périphérie du royaume chrétien. Pour des raisons qui nous

⁸⁰ Voir chapitre 2.

⁸¹ Voir chapitre 2.

⁸² I. GUIDI, "La canzoni", (1889), p. 56.

⁸³ Voir chapitre 2.

échappent à ce stade, il semble que s'il fallut démanteler le royaume du Damot pour l'annexer au royaume chrétien, sa gestion ne pouvait souffrir de son morcèlement.

b. Āndägäbtān et Wārāb, des districts du Šāwa (XVI^e siècle)

Jusqu'aux premières incursions militaires contre le Damot au début du XIV^e siècle, Āndägäbtān et Wārāb étaient probablement sous domination du royaume du Damot. La version dite de Däbrä Asbo du *gädla* Täklä Haymanot montre en effet un *motälämi* ordonner aux dignitaires de ces deux régions de lui offrir leurs femmes afin qu'il les épouse⁸⁴. Après ces événements, si nous avons pu établir que le Damot conserva une certaine autorité sur des espaces situés sur ses franges sud, sud-ouest et ouest, il semble qu'il fut rogné à l'est. Le passage du *Šār'atä mängəšt*, inventoriant les territoires sous l'autorité du *ṣāḥafe lam* du Damot, laisse à penser qu'entre le début du XIV^e siècle et le XVI^e siècle, l'Āndägäbtān et le Wārāb furent soustraits à l'autorité du dirigeant du Damot. En effet, le *Šār'atä mängəšt* propose une limite à l'est du pouvoir du *ṣāḥafe lam* : la rivière Gudär. Cette dernière permettait de distinguer les Gafat administrés par le gouverneur du Damot, d'autres Gafat. Cette population de pasteurs était installée sur une large bande de territoire située au sud de l'Abbay, depuis le Damot à l'ouest, jusqu'à l'Āndägäbtān et peut-être au Mugär à l'est⁸⁵. Or nous avons établi que la frontière entre le Damot et l'Āndägäbtān était probablement la rivière Gudär⁸⁶. L'Āndägäbtān n'était alors pas sous l'autorité du dirigeant du Damot au début du XVI^e siècle. Ce dernier territoire était probablement désormais sous l'autorité d'un autre *ṣāḥafe lam* : le *ṣāḥafe lam* du Šāwa, charge mise en place par Zär'ä Ya'eqob.

Symptomatiquement, cette période marque un changement dans la description de l'Āndägäbtān. F. Alvares signale au début du XVI^e siècle qu'à l'ouest du Šāwa, on trouvait le Damot. Cela signifie que l'Āndägäbtān à l'est du Damot appartenait au Šāwa. Plus explicite encore le *Futūh al-Habaša* indique :

« Les musulmans revinrent du côté du Choa par la route du pays de Ouiz ; l'imam envoya un détachement de cavaliers sous la conduite de 'Abd en Näser à Andagabtan dans le Choa auprès duquel jaillit la source de l'Aouâch [...] »⁸⁷.

⁸⁴ J. DUCHESNE-FOURNET, *Missions en Éthiopie*, 1909, p. 343. Citation intégrale, chapitre 1.

⁸⁵ Voir chapitre 2, p. 101 et suivantes.

⁸⁶ Voir chapitre 1, p. 74 et suivantes.

⁸⁷ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 243-244.

Dans la seconde partie du XVI^e siècle, le chroniqueur de Šāršā Dəngəl (1563-1597) précise que le souverain éthiopien passa la saison des pluies de 1564 dans le Šäwa, précisément à Alät, terre (*mədr*) de l'Əndägäbtän⁸⁸. L'existence d'un *šäḥafe lam* du Šäwa, depuis le règne de Zär'ä Ya'eqob, suppose que depuis cette période au moins, l'Əndägäbtän était un district de la province du Šäwa ayant été annexé à l'autorité des chefs du Damot.

Plusieurs éléments montrent que le Wärab eut un destin politique similaire à celui de l'Əndägäbtän. Déjà, à l'instar de l'Əndägäbtän, le Wärab n'appartient pas aux espaces gérés par le *šäḥafe lam* du Damot tels qu'ils sont listés dans le *Šər'atä mängəšt*. Ensuite, le *Règlement pour l'alimentation du clergé*, composé sous le règne du roi Zär'ä Ya'eqob à Däbrä Bərhan en 1449, mentionne comme témoin un dignitaire chrétien dirigeant du Wärab. Ce chef du Wärab, un certain Fantay, est désigné comme un *qät* ou *qäš*. Il aurait été nommé à cette charge par Zär'ä Ya'eqob⁸⁹. Ce titre était porté par des chefs locaux, gérants de districts de la province du Šäwa tels que le chef du Mänz, toponyme désignant clairement une sous-entité géopolitique du Šäwa. Depuis le règne de Zär'ä Ya'eqob au moins, le Wärab était un district du Šäwa. Tout comme l'Əndägäbtän, plus proche du cœur du royaume chrétien que nombres d'autres anciens vassaux des *motälämi*, le Wärab fut soustrait à l'autorité des dirigeants du Damot. Dès lors, le destin de ces territoires va largement différer de celui des territoires du Damot médiéval. Ils vont constituer le lieu d'installation des souverains chrétiens au sud de l'Abbay et devenir une zone tampon entre le cœur du royaume chrétien et le centre de la province du Damot.

⁸⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, texte p. 22, traduction p. 26.

⁸⁹ M. KROPP, « Antiquae restitutio legis », (2005), p. 117, 119.

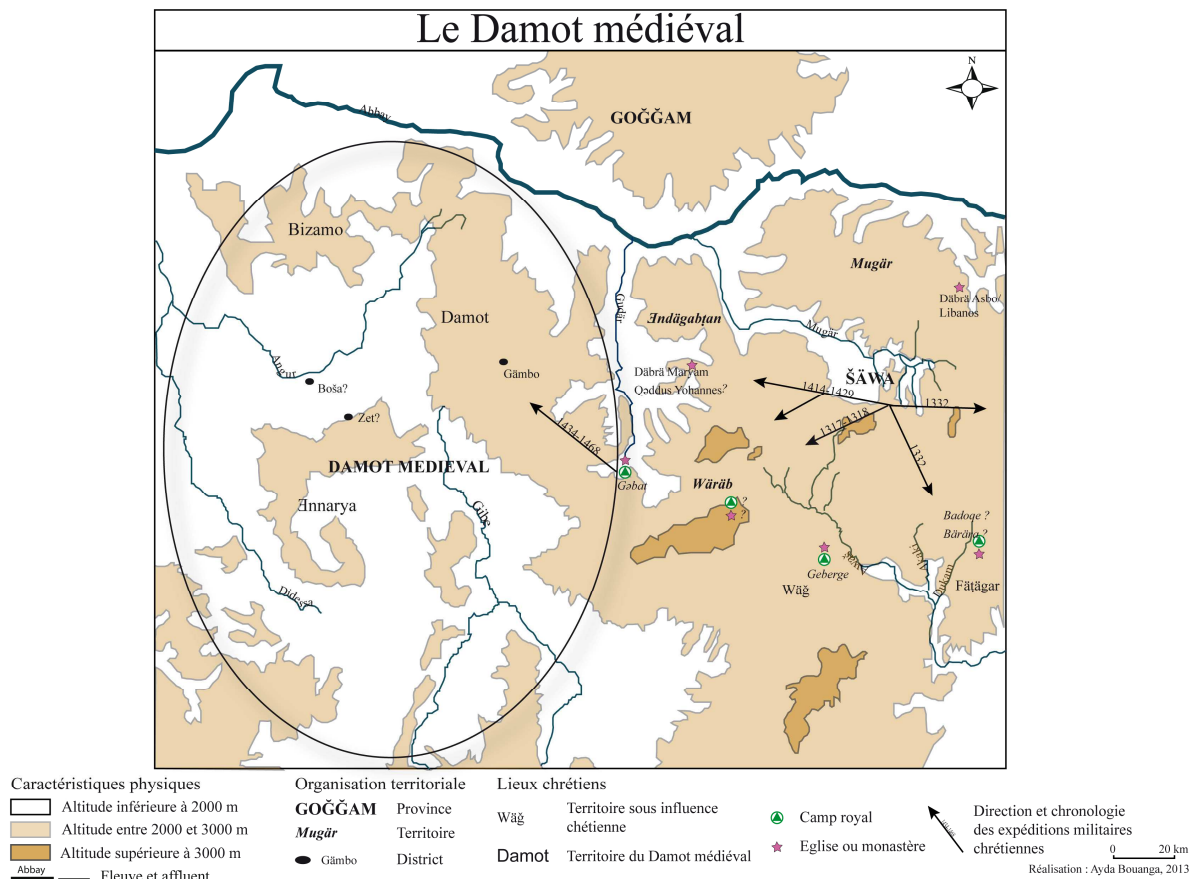


Figure 11 : « Le Damot médiéval (xv^e-xvi^e siècles)

2. La province du Damot, protectorat du royaume chrétien (xv^e – xvi^e siècle)

À partir du milieu du xv^e siècle le Damot médiéval amputé de l'Āndägäbṭān et du Wärah est sous l'influence du royaume chrétien. Sur le papier, il est administré par un représentant du *nəguś* qui le dirige en son nom. Pour autant ce conglomérat semble relativement autonome tant d'un point de vue politique qu'économique. Aucun souverain chrétien ne s'y installe. Ils restent à la marge, dans l'Āndägäbṭān et le Wärah, où ils s'implantent durablement. Ce phénomène apparaît à la fois comme un contrecoup des expéditions militaires chrétiennes mal vécues par les populations du Damot médiéval, et également, comme un choix des *nəguś* qui cherchèrent à protéger les bénéfices commerciaux qu'ils pouvaient en tirer. En résulte une marginalisation du Damot médiéval aussi bien géographique que politique.

A. À la périphérie du Damot médiéval : le domaine royal chrétien

Le Šäwa et l'Amhara vont constituer, nous l'avons dit, le domaine royal des souverains chrétiens salomoniens. Ces deux provinces et leurs multiples districts devinrent entre le XIV^e siècle et le début du XVI^e siècle le lieu d'installation des *nəguś*, lieu de leur naissance, de leur vie et de leur sépulture. De l'avènement de Yekuno Amlak (1270-1285), à la fondation de Gondar au début du XVII^e siècle, la cour éthiopienne fut mobile⁹⁰. Ce système de cour itinérante fut choisi, semble-t-il, pour des raisons politiques, économiques et climatiques. Cette ville médiévale s'installait sur les hauteurs, de manière provisoire et parfois de façon durable. Situés majoritairement dans le domaine royal chrétien - Šäwa et Amhara -, les différents *kätämat* de l'époque médiévale furent également installés à sa périphérie, dans des lieux stratégiques, situés entre différentes entités territoriales, permettant aux souverains d'y mener des expéditions ou de s'assurer du respect de leur autorité sur des territoires problématiques. Le mouvement de la cour permettait également de procéder à l'appel au tribut et à sa récolte. Enfin, le choix d'une installation était fonction des conditions climatiques du territoire. Saisons des pluies et saisons sèches déclenchaient généralement un mouvement de la cour, tandis que l'implantation d'un camp royal se faisait au regard des ressources agricoles de la région. Toutes les activités gouvernementales s'y déroulaient, la justice s'y rendait, la politique administrative du royaume s'y décidait, les expéditions militaires y étaient préparées, des marchandises y étaient échangées. De fait, Deresse Ayenachew note que : « La localisation des *kätämat* est une clé indispensable pour déterminer quel était le territoire du royaume chrétien. [...] »⁹¹. Or, lorsqu'il est question du sud de l'Abbay, nous constatons un déficit important en *kätämat*. Dans cet espace où les souverains chrétiens s'installèrent peu, une distinction s'opère entre les territoires annexés à l'ancien royaume du Damot – Īndägäbtān et Wārāb – et la communauté d'espaces gérée par le *ṣāḥafe lam* du Damot. Surtout, il semble qu'aucun souverain, exception faite de Zär'ä Ya'eqob, n'approcha le Damot médiéval en vue de s'y installer. Ce constat implique de considérer avec un regard neuf les modifications administratives opérées dans cette zone. Si elles changeaient les couleurs du drapeau du Damot, eurent-elles pour autant un impact sur sa viabilité pour les représentants du pouvoir royal chrétien ? En d'autres termes, peut-on considérer qu'une annexion politique entraînait de fait une soumission des populations ? Ces questions nous

⁹⁰ Exception faite de Däbrä Bərhan capitale de Zär'ä Ya'eqob de 1445 à 1462.

⁹¹ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 394.

permettent d'interroger la réception de l'évolution géopolitique du sud de l'Abbay par ses habitants aux XV^e et XVI^e siècles.

a. Ġəbat, une forteresse royale chrétienne au plus près du Damot (1434-1468)

Entre le XIV^e siècle et le début du XVI^e siècle aucun camp royal ne fut construit dans le Damot médiéval. Une seule installation des *nəguś* se rapproche de ce territoire : Ġəbat. Elle aurait été fondée par Zär'ä Ya'eqob (1434-1468), probablement suite aux expéditions militaires qu'il mena dans cette zone. Le *kätäma* de Ġəbat se trouvait vraisemblablement à la frontière de l'Ġndägäbṭän et du Damot, aux abords de la rivière Gudär. Les informations dont nous disposons à ce sujet sont toutes tardives et relèvent en grande partie de la tradition orale. Un texte, photographié par Deresse Ayenachew, fait référence à ce camp royal. Il s'agit d'un document de trois pages, recopié à la main en 1990 et provenant de l'église de Däbrä Məṭmaq⁹². L'historien note que le document dut être modifié ou réécrit car certains des toponymes cités sont récents⁹³. Ce texte raconte en substance que Zär'ä Ya'eqob se trouvait dans son *kätäma* de Ġəbat lorsqu'il reçut la nouvelle de la destruction du monastère de Məṭmaq en Égypte⁹⁴. Le *tabot* de cette église, dédié à Marie, fut apporté d'Égypte par les métropolitains Mika'el et Gäbrä'el⁹⁵. Avant de consacrer l'église de Däbrä Məṭmaq fondée en 1441 par Zär'ä Ya'eqob, le *tabot* aurait séjourné dans plusieurs camps royaux dont Ġəbat:

« Celle-ci est appelée Däbrä Metmaq dans le pays de Tagulat en Éthiopie. Abuna Mika'el et abuna Gäbra'el amenèrent de Jérusalem un Selat [*tabot*] de Notre Dame et ils donnèrent à l'*aše* Zär'a Ya'eqob. *Aše* Zär'ä Ya'eqob le reçut avec beaucoup de joie et de bonheur. Puis une grande cérémonie pour sa réception fut célébrée par des moines, des prêtres et des diacres qui vivaient à cette époque. Il [le roi] le [*tabot*] fit déposer à un endroit appelé Jebat où se trouvait la ville du roi Zär'ä Ya'eqob »⁹⁶.

Deresse Ayenachew remarque que ce document est vraisemblablement un mythe de fondation destiné à donner au monastère éthiopien de Däbrä Məṭmaq, une histoire fameuse⁹⁷. Pour autant, il semble que Ġəbat ait réellement été un *kätäma* de Zär'ä Ya'eqob construit près

⁹² DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 284.

⁹³ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 284.

⁹⁴ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 284.

⁹⁵ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 284.

⁹⁶ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, annexes, p. 411, *Un récit sur l'église de Däbrä Məṭmaq*. Un manuscrit du récit de la fondation de l'église de Däbrä Məṭmaq, fol. 1. Traduction Deresse Ayenachew.

⁹⁷ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 284.

du Damot médiéval. J'ai pu consulter en 2009, au diocèse d'Ambo, situé dans l'ancien district de l'Ēndägäbtän, un document en amharique mis par écrit le 13 février 1998, relatif à la fondation de l'église de Wajira Maryam Däbrä Warq Qəddus Maryam, située à une cinquantaine de kilomètres au sud d'Ambo. Ce texte mentionne également un camp royal à Ġəbat qu'il localise à proximité de Wajira Maryam. Il raconte comment cette église aurait été fondée par un souverain éthiopien à l'époque médiévale afin de récompenser un moine qui avait guéri une princesse :

« La fondation de Wajira Maryam Dabra Warq Qeddus Maryam à l'époque du roi Yekuno Amlak. Premier Gibat, seconde Wajira Ado Gibe à l'endroit du palais du roi Yekuno Amlak. Il y avait à cet endroit le palais et le roi avait seulement une fille. Lorsqu'elle tomba malade à cette époque, le roi dit à l'*abunä* (Täklä Maryam) : « La seule fille que j'ai est tombée très malade. Si tu peux demander à Dieu qu'elle soit bénie, je te donnerai mon royaume si elle est guérie ». En disant cela, il promit à l'*abunä* de lui donner son royaume. Et l'*abunä* dit « Oui ». Et l'*abunä* commença à prier son Dieu, et par la volonté de Dieu, elle fut rétablie. « Mais je ne prendrai pas ton royaume », dit l'*abunä*, « Par contre sur ce magnifique territoire de la montagne de Wajira construit une église de Marie pour moi ». Alors le roi Yekuno Amlak dit : « Qu'il en soit ainsi » et il fit construire l'église avec des fondations en or. Depuis ils nommèrent l'église Wajira Dabra Warq »⁹⁸.

Plusieurs éléments nous permettent de montrer que le *nəguś* dont il est ici question – Yekuno Amlak (1270-1289) – est en réalité Zär'a Ya'eqob. D'une part, l'histoire de la région discrédite l'idée que Yekuno Amlak ait un quelconque rapport avec cette construction. Il s'agit davantage à mon sens d'une reconstruction historique liée à l'histoire des populations actuelles de la région d'Ambo, des Oromo Mäčča installés dans ces espaces depuis la première partie du XVII^e siècle⁹⁹. La christianisation de ces populations fut entreprise par Mənilək II (1889-1913) et débuta dans le dernier tiers du XIX^e siècle¹⁰⁰. Cette entreprise d'évangélisation passa par la fondation d'églises, souvent présentées comme des refondations¹⁰¹. En cause, la politique d'expansion territoriale du souverain éthiopien qui s'appuyait sur des « preuves » matérielles (textes et traces archéologiques) arguant d'une présence ancienne de la chrétienté dans ces espaces¹⁰². Les lieux de culte chrétien qui y furent

⁹⁸ Pour l'intégralité de la tradition se reporter à l'annexe n°1. Traduction Ermyas Mattebie.

⁹⁹ Voir chapitre 6, p. 301 et suivantes.

¹⁰⁰ Voir chapitre 8, p. 409 et suivantes.

¹⁰¹ Cette thématique fait l'objet d'un chapitre, le chapitre 8.

¹⁰² Idem.

implantés à partir de la seconde partie du XIX^e siècle, furent dotés d'ouvrages liturgiques permettant de procéder aux différents cultes chrétiens. Seule exception, on trouve dans les bibliothèques de ces églises un texte historique, le *gädla* Täklä Haymanot dans sa version du XVI^e siècle dite de Däbrä Libanos. Or, dans cette hagiographie, la conquête religieuse du sud de l'Abbay est attribuée au saint moine contemporain de Yekuno Amlak¹⁰³. Ce souverain a par conséquent particulièrement marqué l'éducation religieuse des populations d'Ambo et de ses environs, portant ces dernières à le confondre avec ses successeurs.

D'autre part, il semble que nous puissions identifier le Täklä Maryam décrit dans le récit de fondation de Wajira Maryam avec un missionnaire contemporain de Zär'a Ya'eqob. En effet, le second nom de Mäba'a Şəyon, moine du xv^e siècle dont il a déjà été question dans cette étude, était Täklä Maryam¹⁰⁴. La commémoration de son *täzkar* – date anniversaire de sa mort – a lieu le 21 de *ṭəqəmt*¹⁰⁵. Lors d'un de mes entretiens avec le personnel du diocèse d'Ambo en 2009, l'*abba* Samuel en charge de l'église de Wajira Maryam, me précisa que Täklä Maryam était également célébré le 21 de *ṭəqəmt*. Il est alors fort possible que le premier abbé de Wajira Maryam – Täklä Maryam – et Mäba'a Şəyon ne fassent qu'un¹⁰⁶.

Enfin, la tradition orale attendant au site de Ğəbat, découvert par une mission archéologique en 1953, désigne Zär'a Ya'eqob comme le fondateur de ce *kätäma*. Ğəbat, à une soixantaine de kilomètres à l'ouest d'Ambo est une montagne de 3 000 mètres d'altitude¹⁰⁷. Une équipe archéologique y réalisa une prospection en 1953¹⁰⁸. Selon le rapport de cette mission, la tradition orale place au sommet de cette montagne un *kätäma* du roi Zär'a Ya'eqob¹⁰⁹. La description du site est la suivante :

¹⁰³ Voir chapitre 5, p. 226 et suivantes.

¹⁰⁴ E.A.W. BUDGE, *The Life of Mabâ Syon*, 1898, p. 30-31. C'est parce que le futur saint moine portait le même nom que le *māmhar* de l'Ēndägbätän que deux *abuna* lui enjoignirent de prendre le nom de Täklä Maryam.

¹⁰⁵ E.A.W. BUDGE, *The Life of Mabâ Syon*, 1898, p. 88.

¹⁰⁶ Une autre tradition attribuée à Zär'a Ya'eqob la paternité d'une église qu'il aurait confiée à Mäba'a Şəyon. Ce récit se trouve dans une version du *Dərsanä Ura'el* contenu dans le EMMML 1942 : « Puis son frère Zär'a Ya'eqob régna. Il était orthodoxe et construisit la première église à Däbrä Berhan au nom de notre Seigneur Jésus Christ, et au nom de Notre Sainte Mère et au nom de (saint) Georges. Puis, il alla dans la région de Wägda et il grimpa la montagne [?] Adda Şäwa et il construisit une église au nom de Notre Dame (fol. 79v) Marie. Il établit une fête au 1^{er} de *genbot*, Naissance de Marie, et nomma comme abbé Mäba'a Şəyon, le juste (le saint), fils d'*Abba* Samu'el de Wägä ». Toutefois, il semble que cette église dédiée à Marie, sur la montagne d'Adda Şäwa est à situer dans l'est du Şäwa. Voir A. CAQUOT, « L'homélie en l'honneur de l'archange Ouriel (Dersana Ourael) », *AE*, vol. 1, (1955), p. 64 : « Adda Şäwa, située au-delà du fleuve Awit (?) dans le pays de Wägda ou Morat (au Sud du Märhabete) ».

¹⁰⁷ A. GASCON, « Ğəbat », *EAE*, vol. 2, (2005), p. 720.

¹⁰⁸ F. ANFRAY, G. ANNEQUIN, G. BAILLOUD, R. SCHNEIDER, « Chronique archéologique, 1960-1964 », *AE*, vol. 6, (1965), p. 13.

¹⁰⁹ F. ANFRAY et al., « Chronique archéologique », (1965), p. 13.

« Aujourd'hui une végétation très dense de bambous occupe l'emplacement supposé de cette résidence. A certains endroits pourtant des pans de murs sont à découvert : de gros blocs de pierre grossièrement appareillés. Sur une éminence où l'on dit qu'était une église, un bloc taillé peut avoir été un morceau de pilier. De temps à autre, des ermites y font des séjours de prière »¹¹⁰.

Située directement au sud de la rivière Gudär, cette montagne et le camp royal qu'elle aurait abrité sont donc à localiser dans l'Ēndägäbṭän, à la frontière avec le Damot. Toutes ces informations font sens à la lecture du contexte historique qui aurait pu amener Zär'ä Ya'eqob à implanter un *kätäma* à Ğəbat. Zär'ä Ya'eqob fut particulièrement actif, nous l'avons vu, dans la mise en place de stratégies visant à améliorer l'intégration du sud de l'Abbay au royaume chrétien. L'Ēndägäbṭän apparaît de plus en plus lié au pouvoir royal dans la seconde partie du XV^e siècle. Il était devenu un district du Šäwa. Implanté un *kätäma* dans cet espace, à proximité du Damot coïncide avec le programme politique de Zär'ä Ya'eqob. D'abord, cette installation lui permettait d'affirmer son autorité, en symbolisant dans le paysage la présence du pouvoir royal autrement que par l'intermédiaire de dignitaires chrétiens et ce, conformément à la volonté de centralisation affichée par ce souverain. Ensuite, l'Ēndägäbṭän et la rivière Gudär formaient une porte d'entrée vers le territoire du Damot et proposaient un ravitaillement constant en eau.

Pour toutes ces raisons, l'installation d'un camp royal à Ğəbat par Zär'ä Ya'eqob apparaît vraisemblable. Ğəbat fut le *kätäma* médiéval le plus proche du Damot. Sans s'y installer le souverain chrétien s'implantait à proximité. Il donnait à l'Ēndägäbṭän un statut particulier que ce dernier conserva pour un temps : celui d'espace chrétien périphérique au Damot médiéval.

b. L'Ēndägäbṭän espace privilégié des souverains chrétiens

- Wajira Maryam une église royale

Deresse Ayenachew, dans sa thèse de doctorat portant sur les *kätämat* à l'époque médiévale, remarque qu'il existe très peu de lieux de séjour royal sans qu'une église y soit rattachée¹¹¹. Dans le cas de Ğəbat, ce phénomène semble se vérifier. Déjà la tradition orale sur la fondation de Wajira Maryam située dans les environs du *kätäma* de Ğəbat, cette église

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 255.

dont la fondation fut commanditée par un souverain chrétien, Zär'ä Ya'eqob. Ensuite, traversant les territoires situés directement au sud de l'Abbay pendant le *ḡihād* du XVI^e siècle, la seule église royale mentionnée par le chroniqueur de l'imam se trouve dans l'Āndägäbtän. Ainsi, en mai – juillet 1531, un détachement des troupes musulmanes y fut envoyé pour y piller et détruire un lieu de culte chrétien fondé par un *nəguś* :

« Les musulmans revinrent du côté du Choa par la route du pays de Ouiz ; l'imam envoya un détachement de cavaliers sous la conduite de 'Abd en Näser à Andagabtan dans le Choa auprès duquel jaillit la source de l'Aouâch ; il y avait là une église des anciens rois, contenant des richesses et des trésors ; l'imam lui ordonna de la brûler, de s'emparer des richesses et de massacrer les gens ; l'expédition se mit en route »¹¹².

Il nous est impossible d'identifier cette église et encore moins de la localiser avec exactitude. Nous ne pouvons dès lors dire s'il s'agissait de Wajira Maryam. La tradition attenante à cette dernière stipule certes qu'elle fut détruite par les troupes de l'imam Aḥmad pendant le *ḡihād* :

« Alors, Ahmad Grañ, sur les chrétiens éthiopiens, le mouvement des mauvais temps, cette église fut détruite. Les prêtres qui vivaient autour de la montagne, cachèrent dans une grotte toute proche, l'arche de Moïse »¹¹³.

Malheureusement, cette assertion ne peut nous permettre d'identifier l'église royale de l'Āndägäbtän ravagée par les musulmans en 1531 comme étant Wajira Warq Maryam. En effet, d'une part la dévastation des lieux de culte chrétien pendant le *ḡihād* fut systématique dans les zones où passèrent les troupes de l'imam Aḥmad. D'autre part, ces exactions sont la justification première donnée par la tradition orale à l'inexistence d'églises anciennes au sud de l'Abbay¹¹⁴. Il faudrait alors pouvoir procéder à des fouilles archéologiques dans ces espaces, là où les récits oraux localisent des lieux de culte chrétien médiévaux. À contrario, d'autres éléments permettent d'identifier l'Āndägäbtän comme un lieu de prédilection pour l'installation de représentant du pouvoir royal.

¹¹² R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 243-244.

¹¹³ Voir annexe.

¹¹⁴ Voir chapitre 8.

- *L'Āndägbätän, fief d'une reine éthiopienne*

Dans le *Šär'atä mängəšt*, étudié plus avant, l'Āndägbätän apparaît comme le fief d'une reine éthiopienne, la *bä'alta Šəna* : « za bä'alta Šəna Wägdä wa Dembi wa Āndägbätän »¹¹⁵. Le terme *bä'alta* (*bä'altihat* ou *baltihat*) désigne une des femmes des souverains chrétiens éthiopiens. Il semble que nous puissions suivre cette titulature depuis le règne d'Amdä Šəyon (1314-1344) jusqu'à celui de Ləbnä Dəngəl (1508-1540)¹¹⁶. Étymologiquement, *bä'alta* provient du terme féminin *bä'alt* signifiant « seigneur, propriétaire » et de *bihat* considéré comme le nom du premier fief donné à une reine¹¹⁷. À ce sujet, C. Conti Rossini note l'existence d'une localité du nom de Biḥat près de Šəmāzana, Akkälä Guzay¹¹⁸. À l'époque médiévale, on comptait au moins trois reines, *qänn bä'altihat*, la reine de droite, *gra bä'altihat*, la reine de gauche et *bä'alta šəhena*, la plus jeune reine arrivée à la cour¹¹⁹. Cette dernière semble être la *bä'alta Šəna* évoquée dans le *Šär'atä mängəšt*.

M. Herman, dans sa thèse de doctorat sur les reines éthiopiennes, recense plusieurs souveraines portant ce titre à l'époque médiévale : Šəyon Mogasa, épouse de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468), mère de Bä'ädä Maryam (1468-1478), également identifiée à Zan Kalala ; Dawit Era sous le règne de Bä'ädä Maryam ; et la plus jeune femme de Na'od (1494-1508) qui décéda pendant le règne de Ləbnä Dəngəl (1508-1540) pour laquelle nous ne connaissons ni le nom de baptême, ni le nom de règne¹²⁰. Elle propose par ailleurs une analyse de ce personnage royal. Pour M. Herman, le terme *šəhena* est pour le moins obscur¹²¹. Reprenant ces différentes définitions, en gə'əz de *saḥana* « il plaça »¹²², ou *seḥna* « il se réchauffa, il devint chaud »¹²³, du tigrina *saḥana* « il fut chaud », de l'amharique « encens »¹²⁴, elle suggère que la reine *bä'lata šəhena* était peut être en charge de fournir de l'encens pour la cour ou pour une église spécifique¹²⁵. Une seconde hypothèse est proposée par M. Herman. Reprenant la logique du titre de *bä'alta biḥat*, elle propose de voir dans le terme *šəhena/Šəna*

¹¹⁵ J. VARENBERGH, « Studien zur abessinischen », (1916), p. 13.

¹¹⁶ DAGMARA DESKA, RED, «Bä'altihat», *EAE*, vol. 1, (2003), p. 425.

¹¹⁷ DAGMARA DESKA, RED, «Bä'altihat», (2003), p. 425, cite C. CONTI ROSSINI, «L'evangelo d'or di Dabra Libanos», *RRAL*, vol. 10, (1901), p. 202, 203, 207 ; G.W.B. HUNTINGFORD, *The Land Charters of Northern Ethiopia*, Addis Abäba, 1965, p. 41.

¹¹⁸ DAGMARA DESKA, RED, «Bä'altihat», (2003), p. 425, cite C. CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, 1928, p. 309.

¹¹⁹ DAGMARA DESKA, RED, «Bä'altihat», (2003), p. 425, cite C. CONTI ROSSINI, «L'evangelo d'or», (1901), p. 202, 203, 207 ; G.W.B. HUNTINGFORD, *The Land Charters*, 1965, p. 41.

¹²⁰ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Université Paris, 1, thèse de doctorat en Histoire, 2012, p. 100.

¹²¹ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 99.

¹²² W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 494.

¹²³ A. DILLMANN, *Dictionnaire*, 1955, p. 367.

¹²⁴ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 494 ; A. DILLMANN, *Dictionnaire*, 1955, p. 367

¹²⁵ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 100.

un toponyme¹²⁶. Cependant, un tel toponyme n'est pas identifiable en Éthiopie à l'époque médiévale¹²⁷. La signification de *bä'alta* ne semble pas avoir de lien avec une charge administrative. Elle désigne une propriétaire terrienne. Que signifie alors ce passage du *Śar'atä mängəšt* ?

Les reines éthiopiennes avaient en charge l'ensemble ou une partie du *kätäma* lorsque leur époux en était absent. Elles étaient secondées dans ce rôle par le *beht wädäd* de gauche¹²⁸. Elles devaient également contribuer au banquet royal annuellement. Parmi les différents dignitaires en charge de cet événement, les reines apportaient le tribut le plus important¹²⁹. Ces contributions plaçaient les reines en haut de la hiérarchie sociale de la cour. M-L. Derat remarque à ce sujet que les reines devaient participer au banquet « non pas au titre d'une fonction à base régionale [à l'instar d'autres serviteurs du *kätäma*], mais au titre d'une fonction de cour »¹³⁰. Ces dernières avaient également un rôle dans l'alimentation du clergé de l'église du camp royal dédiée à Marie¹³¹. M. Herman conclut que dans la hiérarchie sociale de la cour, de part leur contribution importante au banquet et à l'alimentation du clergé d'une des églises du *kätäma*, les reines appartenaient aux huit dignitaires les plus importants du camp royal : « Tout comme leurs époux, elles en tirent la reconnaissance de leur statut privilégié et une aura prestigieuse »¹³². La question de l'origine de leur revenu se pose alors, revenu leur permettant de nourrir de nombreuses personnes. Si M-L. Derat note « On connaît encore mal les implications foncières ou financières d'une charge de la cour dans le royaume au xv^e siècle. Un office était-il accompagné d'une donation de terres ou d'un revenu particulier ? », il semble que le passage étudié ici du *Śar'atä mängəšt* nous permette de proposer quelques pistes de réflexions.

Le choix des futures reines se faisait prioritairement au regard de leur origine familiale. En effet, la majorité des alliances matrimoniales royales étaient contractées avec des femmes issues de la noblesse traditionnelle, c'est-à-dire de grandes familles installées dans des régions, d'obédience chrétienne ou non, intégrées au royaume. Ces mariages servaient la politique du royaume. Il s'agissait de fidéliser la noblesse traditionnelle chrétienne et de pacifier les relations avec les régions non chrétiennes plus ou moins

¹²⁶ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 100.

¹²⁷ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 100.

¹²⁸ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 112.

¹²⁹ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 112, cite M-L. DERAT, « Le banquet royal en Éthiopie au xv^e siècle : fiscalité et festivités », in M. CHASTANET, F.-X. FAUVELLE, D. JUHE-BEAULATON (dir.), *Cuisine et société en Afrique : histoire, saveurs, savoir-faire*, Paris, Karthala, (2002), p. 43.

¹³⁰ M-L. DERAT, « Le banquet royal », (2002), p. 43-44.

¹³¹ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 113.

¹³² M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 113.

indépendantes¹³³. Ces unions permettaient de stabiliser certains espaces au travers, notamment, de la reconnaissance accordée aux familles nobles par l'intermédiaire de leur fille. Le haut statut attribué aux reines, dont on ne manquait que rarement de rappeler la généalogie, servait leurs ancêtres et leur région d'origine. Ces alliances participaient également à l'essor économique du royaume¹³⁴. La dot apportée par les futures reines à leur époux représentait un apport financier non négligeable. Or, ces dots étaient composées en grande partie de terres : « si les femmes quittent leur région d'origine, en revanche, elles apportent avec elles le droit d'usage sur des propriétés foncières qu'elles possèdent par transmission héréditaire »¹³⁵. Ces propriétés foncières dites *räst* constituaient la première source de revenu de leurs propriétaires¹³⁶, tandis que le transfert de terres et des revenus associés permettait à la couronne d'agrandir son domaine en liant deux espaces précédemment considérés comme distincts. Ainsi, après son mariage avec la reine *gra bä'alatih* Fre Maryam, Zär'ä Ya'eqob commandita la construction d'églises, puis d'un *kätäma*, dans la région de Däbrä Bərhan dont était originaire la jeune femme :

« Zär'ä Ya'eqob, qui avait reçu de la reine *gera ba'altehat* la terre d'Iban fit vœu de la donner à cette église pour ses prêtres et son service. Il résolut de fixer à cet endroit sa résidence »¹³⁷.

À l'instar d'autres souveraines comme la *gra bä'alatih* Fre Maryam, épouse de Zär'ä Ya'eqob, il est possible que la *bä'alta šeḥena/Šəna* du *Šər'atä mängəšt* ait été une propriétaire foncière dans le Wägda, le Dembi et l'Əndägäbtän. Le Wägda était situé à l'ouest de Däbrä Bərhan, dans le nord du Šäwa, entre les rivières Čača et Bäressa¹³⁸. C. Conti Rossini situe le

¹³³ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 50.

¹³⁴ M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 50.

¹³⁵ A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p.168.

¹³⁶ La base économique du pouvoir du roi chrétien repose dans son droit traditionnel de distribuer des fiefs en retour de services militaires ou autres. L'idéologie qui sous tend à ce phénomène est celle selon laquelle toutes les terres appartiennent au roi. Il existait au moins deux types de terres en Éthiopie à l'époque médiévale. Les terres dites *räst* et celles dénommées *g'wəlt*. Le terme *räst* a différentes significations. Il dérive du verbe *wärräsä* en amharique, *wärräsä* en gə'əz, « il hérita ». Son sens le plus basique est le droit général d'hériter de ses parents. Cette catégorie de terre s'oppose aux terres dites *g'wəlt*, du verbe *gwalata* qui signifie communément « accorder un fief ». Généralement compris comme le droit de payer tribut et de louer, le terme *g'wəlt* contraste avec celui de *räst* (duquel il peut être complémentaire) signifiant le droit héréditaire sur les terres. Dans le cas des terres *g'wəlt*, après la mort du donateur, le sort de son bénéficiaire dépendait du bon vouloir de son successeur. La possession de terres en *räst* ou en *g'wəlt*, impliquait une contrepartie, le versement au roi d'impôts et de contributions, le plus souvent en espèces. Voir D. CRUMMEY, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia*, Oxford, James Currey, 2000, p. 9; D. CRUMMEY, « 'G'wəlt », *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 941-943; TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 98; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 246-251; J. MANTEL NIECKO, *The Role of Land Tenure in the Systeme of Ethiopian imperial Government in Modern Times*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1980, p. 59.

¹³⁷ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 72.

¹³⁸ S. EGE, « 'Wägda », *EAE*, vol. 4, (2011), p. 1074.

Dembi au nord de l'Awaš, à l'ouest du Fäṭāgar¹³⁹. L'orientaliste italien cite, à l'appui de cette thèse, le *Catalogue de manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque de France* édité par Zotenberg. Le Bnf. Eth 137, une Vie de Täklä Haymanot mentionnant l'évangélisation du Dembi par Gäbrä Krəstos, saint moine de Däbrä Libanos¹⁴⁰. Toutefois, dans les différentes versions consultées du gädla Täklä Haymanot, aucune indication géographique ne renseigne dans ce texte la localisation du Dembi. Enfin, une localité du nom de Dembi se trouve dans le Wälläga actuel. L'article correspondant à ce toponyme dans l'*Encyclopaedia Aethiopica* explique que ce terme fait probablement référence au *dambi* ou *dimbi* (*Ficus Thonningii*) une espèce de sycomores vénérée par les Oromo vivant dans cette région¹⁴¹. Il est peu vraisemblable que le Dembi actuel soit une réminiscence du Dembi médiéval. Quant à l'Āndägbätän, nous avons pu le localiser au sud de l'Abbay, entre les rivières Mugär et Gudär. Wägda, Dembi et Āndägbätän étaient tous des territoires visés par la politique expansionniste des souverains éthiopiens à l'époque médiévale. Deux d'entre eux sont cités dans l'*Histoire des guerres d'Amda Šeyon* comme des territoires dans lesquels ce souverain mena des expéditions militaires et nomma des dignitaires chrétiens¹⁴². Épouser une femme, propriétaire terrienne dans ces territoires, revenait à y consolider l'autorité du *nəguś* qui s'alliait de fait avec la noblesse de la région. C'était un moyen supplémentaire de s'assurer de l'allégeance de sa population et de sa noblesse, ainsi que de s'approprier des richesses non négligeables constituées par les terres en *rəst* possédées par son épouse. Dans ce cas, il serait question ici d'une alliance matrimoniale avec la noblesse de l'Āndägbätän. Indice d'un changement de statut de ce territoire à l'époque médiévale. Au début du XVI^e siècle, F. Alvares précise que des alliances matrimoniales avaient cours entre les *nəguś* et les « païens » :

« Les précédents Prêtres, jusqu'au père de celui qui règne actuellement [Ləbnä Dəngəl], avaient toujours cinq ou six femmes et ils les prenaient parmi les filles des rois musulmans voisins et païens ; des capitaines de ces capitaineries et seigneuries, ils en prenaient une ou deux, s'ils les trouvaient à leur goût ; une autre du roi de Dancali, du roi d'Ade et du roi d'Adea »¹⁴³.

¹³⁹ C. CONTI ROSSINI, "Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia contenuti nei testi gi'iz ed amharina finora pubblicati", *Atti del primo congresso geografico italiano*, Gênes, (1894), p. 23.

¹⁴⁰ C. CONTI ROSSINI, "Catalogo", (1894), p. 23, cite H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1879, p. 205.

¹⁴¹ H. AMBORN, "Dambi Dolloo", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 77.

¹⁴² P. MARRASSINI, *Lo scretto*, 1994, p. 53 ; M. KROPP, *Der siegreiche*, 1994, p. 2-6. Extrait cité intégralement dans le chapitre 1.

¹⁴³ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, 1961, p. 193 : « Les précédents Prêtres, jusqu'au père de celui qui règne actuellement [Ləbnä Dəngəl], avaient toujours cinq ou six femmes et ils les prenaient parmi les filles des rois musulmans voisins et païens ; des capitaines de ces capitaineries et seigneuries,

Aucune autre source ne vient appuyer l'existence de ces mariages entre les rois éthiopiens et des femmes professant ces cultes, mais il est fort probable que de telles alliances aient en effet existé¹⁴⁴. Toutefois, l'éloignement géographique de l'Āndägbätän, du Wägda et du Dembi rend quelque peu caduque cette hypothèse. Il est en effet peu probable qu'une même famille noble soit issue de ces trois territoires à la fois.

L'objectif du passage du *Śār'atä mängəšt*, dans lequel est mentionnée la *bä'alta šehena/Šəna* – liste des dignitaires chrétiens éthiopiens et leurs juridictions ou les espaces leur devant un tribut – de même que la définition première de *bä'alta biḥat*, me permettent de proposer une autre hypothèse. L'Āndägbätän, le Wägda et le Dembi peuvent également être les territoires qu'une des plus jeunes reines reçut des suites de son mariage. Les tributs qu'elle percevait de ces régions lui permettaient de subvenir aux besoins engendrés par son statut de haut dignitaire de la cour : banquets royaux et alimentation du clergé de cour. Tandis que, de par leur attribution à une reine, ces espaces étaient économiquement et politiquement liés au pouvoir royal qui y signifiait sa présence. Est-il alors possible d'identifier la première *bä'alta šehena/Šəna* de l'Āndägbätän, du Wägda et du Dembi ?

À notre connaissance, seul le *Śār'atä mängəšt* mentionne l'attribution de l'Āndägbätän, du Wägda et du Dembi à une *bä'alta šehena/Šəna*. Or, cette source manque clairement d'une édition critique¹⁴⁵. De plus, M. Kropp, dans l'article qu'il consacre à ce document, montre que cette liste de dignitaires n'est pas présente dans toutes les versions du *Śār'atä mängəšt*¹⁴⁶. Le *Śār'atä mängəšt* fut en effet modifié et agrémenté en fonction des besoins, des changements politiques et sociaux de la société éthiopienne¹⁴⁷. Forts de ces considérations, nous pouvons toutefois émettre certaines hypothèses. En effet, en ce qui concerne la date de la nomination de la *bä'alta šehena/Šəna* sur l'Āndägbätän, le Wägda et le Dembi, un indice se trouve peut être dans le nouveau statut auquel semble accéder l'Āndägbätän au milieu du xv^e siècle. Annexé au Damot médiéval, il est désormais un des districts du Šäwa chrétien. La chronique du règne de Bä'ädä Maryam nous révèle qu'au début du règne de ce *nəguś*, un dirigeant religieux de l'Āndägbätän, le *māmhər* Abuqir, participa par ses prières à la commémoration de la *bä'alta šehena/Šəna* de Zär'ä Ya'eqob, mère de Bä'ädä

ils en prenaient une ou deux, s'ils les trouvaient à leur goût ; une autre du roi de Dancali, du roi d'Ade et du roi d'Adea ».

¹⁴⁴ À ce sujet voir la thèse de M. HERMAN, *Les reines d'Éthiopie*, 2012, p. 50-68.

¹⁴⁵ Cette dernière est actuellement en préparation. M. KROPP, "Notes on Preparing", (2011).

¹⁴⁶ M. KROPP, "Notes on Preparing", (2011), p. 119.

¹⁴⁷ M. KROPP, "Notes on Preparing", (2011), p. 112.

Maryam, qui avait été répudiée par son époux¹⁴⁸. La mère de Bā'ädä Maryam, la *bä'alta šehena/Šäna* de Zär'ä Ya'eqob, si elle reçut des terres dans l'Ēndägäbtän, eut probablement une politique religieuse active dans cet espace. L'acquisition de terres dans ce territoire put conduire la souveraine à y fonder des églises ou à offrir à celles déjà en place, différents objets nécessaires à la subsistance de son personnel. Par conséquent, il serait légitime qu'elle ait été commémorée par le clergé de ce district.

Cette conjecture trouve des éléments de confirmation dans l'étude d'un autre espace en voie d'intégration au royaume éthiopien à la même époque : le Goğğam. Cité dans l'*Histoire des guerres d'Amdä Šayon*, le Goğğam appartient à la liste des territoires revendiqués par Šabr ad-dīn¹⁴⁹. Ce n'est que pendant le règne de Zär'ä Ya'eqob, à l'instar du Damot, que le souverain éthiopien en aurait nommé le dirigeant, un *nagaśi*¹⁵⁰, « ce qui implique que le royaume chrétien était alors en mesure de placer un de ses hommes à la tête de cette région »¹⁵¹. Le Goğğam était alors un espace secondaire, un territoire périphérique du royaume chrétien. Avant 1520, trois fondations religieuses royales eurent lieu dans le Goğğam, toutes commanditées par des reines éthiopiennes¹⁵². Le choix de cette région, par des souveraines, pour la construction d'églises et de monastères, trouve sa justification dans son statut au xv^e siècle et au début du xvi^e siècle. Territoire excentré, il revêtait une importance moindre comparé au domaine royal – Amhara et Šäwa – où les rois bâtissaient des lieux de culte chrétien¹⁵³. Ces emplacements symbolisaient le statut inférieur des reines par rapport à leurs époux. C'est pour cela que les reines y implantèrent des constructions religieuses. Un autre motif semble lié à cette localisation. Dans le cas de Märṭulä Maryam érigé par Eleni, D. Toubkis a montré que la souveraine percevait un tribut conséquent de la part des dirigeants locaux du Goğğam¹⁵⁴. Il est donc fort probable qu'Eleni reçut des terres dans ce territoire. C'était donc à la fois parce qu'elle était reine et parce qu'elle était un propriétaire terrien dans le Goğğam qu'Eleni aurait commandité la construction de Märṭulä Maryam. Lorsque le bâtiment fut érigé, un clergé y fut installé. Le souverain ou la souveraine

¹⁴⁸ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 107 : « Les messagers que celui-ci avait envoyés aux saints personnages des monastères lui avaient rapporté des paroles de consolation de la part des saints de Däbrä Libanos, de Däbrä Kaso et prieur [*māmhar*] d'Ēndägäbtän, Abiqir »

¹⁴⁹ P. MARRASSINI, *Lo scettro*, 1994, p. 53 ; M. KROPP, *Der Siegreiche*, 1994, p. 2-6.

¹⁵⁰ GETATCHEW HAILE, *The Epistle*, 1991, p. 55.

¹⁵¹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 168.

¹⁵² M. HERMAN, *Les reines éthiopiennes*, 2012, p. 332. C'est le cas de Me'erafa Maryam fondée par Romna la mère d'Eskender (1478-1494) ; de Martula Maryam commanditée par Eleni, régente de Ləbnä Dəngəl (1508-1540) ; de Getesemani fondée par Na'od Mogasa.

¹⁵³ M-L. Derat, *Le domaine*, 2003, p. 168

¹⁵⁴ D. TOBKIS, « Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie », *Royauté et écriture de l'histoire dans l'Éthiopie chrétienne (xvi^e – xviii^e siècle)*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2004, p. 707-713.

bâtitteur(e) élisait les ecclésiastiques qui peuplèrent son église depuis le clergé officiant jusqu'aux supérieurs dont il (ou elle) établissait la hiérarchie. En ce qui concerne les moines, le roi ou la reine choisissait le monastère en charge du choix du clergé régulier, celui qui assumait le rôle de maison mère par rapport à une communauté¹⁵⁵. L'étape finale de la fondation d'une église royale consistait à la doter de revenus pour la subsistance du clergé : donations foncières, mobilier liturgique, vêtements ecclésiastiques¹⁵⁶. Tous ces éléments liaient fortement le roi ou la reine bâtisseur à l'église, au monastère ou à la communauté monastique dont il ou elle était le commanditaire.

La *bä'alta šehena/Šəna* de l'Āndägbätän, du Wägda et du Dembi, en tant que propriétaire terrien, favorisa probablement le clergé installé dans ces territoires. Dans le cas de l'Āndägbätän qui nous intéresse ici, elle signalait la présence royale chrétienne accentuant le changement de statut de ce territoire, le séparant davantage de son ancien protecteur : le Damot. Cette installation, tout comme celle de Zär'ä Ya'eqob, permettait de rendre visible la nouvelle autorité dominante dans cette zone : la dynastie salomonienne. Cette dernière y bénéficiait vraisemblablement d'un bon accueil auprès des populations contrairement à celui reçu par les *nəguś* dans le Damot médiéval.

- *Les Gafat de l'Āndägbätän ou l'entente cordiale avec le pouvoir royal chrétien*

Dans la première moitié du XVI^e siècle, deux documents diamétralement différents offrent une vision identique de la bonne entente entre les populations de l'Āndägbätän et le pouvoir chrétien. Le premier d'entre eux est le récit du *ġihād* de l'imam Aḥmad, réalisé par 'Arab faqīh. Dans le passage qu'il consacre à la traversée de l'Āndägbätän, ce dernier révèle que les Gafat de ce territoire étaient les protecteurs des biens de l'Église chrétienne :

« Il [l'imam Aḥmad] envoya aussi une troupe commandée par l'émir Hosāin avec l'ordre de se rendre à un endroit appelé Dāradbani, dans le Choa où était une grande église construite par Ouanag Sagad ; il l'avait donnée à son fils Victor, et l'avait appelée de ce nom. Il y avait là des trésors consistant en vases d'or et d'argent et en soie précieuse. Abd en Naser arriva à l'église où l'avait envoyé l'imam ; mais il n'y trouva rien, car tout ce qu'elle renfermait avait été transporté par ses habitants dans le pays des Gafat ; il la brûla »¹⁵⁷.

¹⁵⁵ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 236.

¹⁵⁶ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 246.

¹⁵⁷ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 244-245.

Laissons de côté pour l'instant, l'analyse de la confession religieuse des Gafat de l'Āndägbätān induite par cet extrait du *Futūh al-Ḥabaša*. Nous reviendrons longuement sur ce sujet dans le chapitre suivant. Remarquons la confiance faite aux Gafat de ce district par le clergé éthiopien qui ne craint pas de leur confier les trésors des lieux de culte. Cela indique clairement que l'entente entre ces deux acteurs de l'histoire éthiopienne était réelle. Ce phénomène résulte probablement de l'installation de représentants chrétiens – royaux pour une part – dans ce territoire.

Quelques décennies plus tard, c'est auprès des Gafat de l'Āndägbätān que Gälawdewos décida d'exiler J. Bermudes, Portugais qui troublait la paix religieuse de son royaume¹⁵⁸. La description que fit J. Bermudes de son emprisonnement montre que les Gafat chez qui il résidait, répondaient aux ordres du souverain chrétien. Il décrit ce territoire comme « tributaire et subordonné à l'empire d'Éthiopie »¹⁵⁹. Il ajoute que les gardes qui l'accompagnaient, donnèrent des instructions émanant de Gälawdewos au chef Gafat. Ces derniers lui indiquèrent de garder J. Bermudes dans leur district et de le traiter convenablement¹⁶⁰. Bien que le Portugais usât de certaines formules pour tourner ce séjour à son avantage, il indique ici que les Gafat de l'Āndägbätān répondaient à l'autorité de Gälawdewos. Par ailleurs, le fait même que le souverain chrétien choisit ces derniers comme geôliers du Portugais, démontre que le pouvoir royal leur portait suffisamment confiance pour leur déléguer cette tâche.

Dès la seconde moitié du xv^e siècle, la situation politique de l'Āndägbätān a changé. Il est un district du Šäwa que les souverains chrétiens administrent et dans lequel ils résident. Cette évolution fut assez profonde pour que quelques décennies plus tard, les populations de ce territoire soient clairement associées aux actions des souverains chrétiens. Le Wārāb, territoire limitrophe, suivit le même parcours, comme en témoigne l'implantation d'un camp royal dans ce district du Šäwa.

c. Le Wārāb, paradis royal chrétien

Le Wārāb fut le lieu d'installation de Ləbnä Dəngəl. L'importance de son *kätäma* dans cet espace nous est indiquée par le *Futūh al-Ḥabaša* :

¹⁵⁸ Pour une présentation de ces événements voir chapitre 2, p. 1001 et suivantes.

¹⁵⁹ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 160.

¹⁶⁰ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 160.

« Quand le roi d'Abyssinie apprit la conquête du Ouarabba, il se trouvait dans l'Angot. Il fut très affligé et dit au patrice de cette province qui se nommait Ras Banyat : ‘‘Va vers le Ouarabba et repousse les musulmans, car si cette terre nous est enlevée, c'est la perte de notre puissance, ainsi que de notre couronne ; c'est le paradis de notre pays’’ »¹⁶¹.

Ce territoire était considéré comme l'un des greniers du royaume chrétien en raison de ses ressources agricoles¹⁶². Nous ne savons pas depuis quand les souverains chrétiens y avaient élu domicile. Une indication à ce sujet se trouve peut être dans le règlement pour l'alimentation du clergé établi par Zär'ä Ya'eqob. Ce texte désigne le *qäs* du Wärab comme l'un des officiers présents lors de la mise en forme de ce texte. Cela indique clairement le rapprochement entre ce territoire et le pouvoir royal à cette époque. Peut-être pouvons-nous y voir les prémices d'une installation royale dans ce district du Šäwa. Dans le même ordre d'idée, le parcours des troupes chrétiennes pendant le *ḡihād* est un indicateur de la bonne entente entre les populations du Wärab et le pouvoir royal. Après avoir séjourné dans le Wäg voisin, Ləbnä Dəngəl choisit de se réfugier dans le Wärab, apprenant que les troupes musulmanes étaient à sa poursuite. Il s'installa dans son *kätäma* du Wärab. Il est difficile d'imaginer que le souverain chrétien choisit comme refuge un camp royal implanté dans un territoire dont les habitants n'étaient pas majoritairement acquis à sa cause.

Au début du XVI^e siècle, les populations de l'Ēndäḡäbtän et du Wärab répondent clairement à l'autorité de la dynastie salomonienne, alors que quelques siècles avant, elles se trouvaient sous l'autorité du *motälämi* du Damot dont elles étaient les sujets. Ce constat est d'autant plus frappant qu'à la même époque, les habitants du Damot médiéval s'opposaient toujours au pouvoir royal chrétien et ce, bien que son administration ait été réorganisée par ce dernier.

d. Souverains chrétiens vous n'êtes pas les bienvenus chez nous !

Contrairement à ce qui se passait dans l'Ēndäḡäbtän et au Wärab, l'accueil des souverains chrétiens dans le Damot était clairement négatif. Au début du XVI^e siècle, F. Alvares notait au sujet des Gafat du Damot qu'ils menaient « régulièrement la guerre contre le

¹⁶¹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 393-94.

¹⁶² Voir chapitre 2, p. 125 et suivantes.

Prêtre »¹⁶³. Quelques années plus tard, le *Futūh al-Ḥabaša* révèle que lorsque Ləbnä Dəngəl chercha à se réfugier dans le Damot, ses dignitaires en furent évincés par les Gafat qui y résidaient :

« Ensuite Ahmed envoya le vizir Addolé dans le Damot et lui dit : "Conquiers cette province et combats les habitants". Il partit à la tête de ses soldats renommés, ayant avec lui Sid Mohammed à qui l'imam avait donné le gouvernement du Damot. Abd en Naser et ses troupes se mirent en route avec eux. Ils arrivèrent dans ce pays : il s'y trouvait un patrice du roi, nommé Dahragot (Dahar Goïta) avec son armée. Quand il apprit que les musulmans marchaient contre le Damot, il s'enfuit de peur dans la province du Gâfât, qui en fait partie ; le Gâfât est peuplé de nomades qui ne connaissent pas le livre révélé et qui n'ont pas de religion. Ils dirent au patrice : "N'entre pas dans notre pays" ; mais il ne les écouta pas et y pénétra. Alors ils se rassemblèrent pour les combattre ; ils occupèrent contre lui un terrain argileux et boueux : les pieds des chevaux devaient s'y enliser quand ils s'avanceraient. Le patrice vint les combattre avec son armée ; il y avait là des arbres dans lesquels les gens du Gâfât se cachèrent. Quant Dâragot y arriva, il ne connut leur présence que lorsqu'ils se fondirent sur lui tous à pied, car l'équitation leur est inconnue. Le patrice avait avec lui 200 cavaliers qui combattirent dans la boue ; leurs chevaux ne pouvaient remuer les jambes dans les boursiers, que déjà les gens du pays les avaient tués à coups de javelines. Le patrice s'enfuit et il n'échappa qu'un petit nombre de cavaliers ; beaucoup de soldats furent tués : trois fils de Dâragot périrent, ainsi que les quinze patrices du Damot qui étaient sous ses ordres »¹⁶⁴.

Les années d'administration chrétienne du Damot médiéval n'avaient pas eu un effet salvateur sur les populations qui y résidaient. Ces dernières, à l'instar des *motälämi* déchus ou du chef Gafat *äwälamō*, étaient toujours réfractaires au pouvoir royal auquel elles s'opposaient malgré les menaces des tiers. Bien que nous ne disposions d'aucune information de ce type pour la seconde moitié du xv^e siècle, l'absence de *kätäma* dans le Damot médiéval suffit à montrer que les souverains chrétiens n'y étaient pas les bienvenus. C'est en effet l'une des raisons possibles justifiant l'absence d'installation royale dans cet espace. Par ailleurs, ces phénomènes nous laissent dubitatifs quant à l'autorité réelle des *ṣāḥafe lam* du Damot sur leurs sujets. À cet égard, F. Alvares indique clairement que leur autorité n'était pas respectée. Leur rôle politique dans le Damot médiéval apparaît donc bien limité.

¹⁶³ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1958, p. 454.

¹⁶⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 399.

Ne pouvant s'installer dans cette communauté d'espaces, les souverains chrétiens choisirent de s'en rapprocher en accentuant leur présence dans deux territoires limitrophes l'Ēndägäbṭān et le Wārāb. Ces derniers étaient situés à la périphérie du Damot médiéval. Ils en étaient des voix d'accès, une sorte de zone tampon protégeant le reste du royaume chrétien de possibles incursions de rebelles du Damot médiéval. Ces différents éléments nous obligent à nuancer la place donnée à cette communauté de territoires dans le royaume chrétien par l'historiographie sur le sujet. Le Damot médiéval conserva, jusqu'au début du XVI^e siècle au moins, une part d'instabilité. Attrayant pour le pouvoir royal chrétien, il n'en était pas pour autant accueillant. Il garda durant toute cette période une capacité d'insurrection. L'absence d'une représentation forte du pouvoir royal dans le Damot médiéval fut probablement à la fois cause et conséquence de cet état de fait. Cela permit à cette entité de conserver certains des éléments qui avaient fait sa grandeur d'antan, notamment sa position stratégique dans le commerce éthiopien.

B. Des camps royaux autour d'un espace commercial

Si plusieurs éléments dans la documentation nous amènent à penser que le Damot médiéval était particulièrement réfractaire au royaume chrétien, notamment en raison de l'histoire de ce territoire et de la cohésion de ses habitants, nous devons également envisager l'hypothèse que les souverains salomoniens favorisèrent cet état de fait en y restant volontairement absents. Ils n'auraient pas cherché outre mesure à s'y imposer. Cette idée nous est suggérée par le rôle stratégique toujours tenu par cette région, dans le commerce éthiopien aux XV^e et XVI^e siècles. C'est en effet de cette période que date la majeure partie de nos informations sur les ressources du Damot médiéval et le négoce qui en était fait¹⁶⁵. Aux XV^e et XVI^e siècles, le Damot médiéval était un fournisseur d'or, de bétail et d'esclaves. Ces « ressources », commercées en Éthiopie et dans la mer Rouge, entraient dans les produits de luxe du commerce au long cours. Au sein de ce négoce, le Damot médiéval occupait une place de choix en tant que producteur. Il était le premier maillon d'une chaîne comprenant plusieurs intermédiaires parmi lesquels se trouvaient les sultanats côtiers. Aux XV^e et XVI^e siècles, les chrétiens cherchèrent à s'insérer dans ce commerce et à en tirer profit. C'est notamment en ce sens que nous avons évoqué précédemment les conquêtes chrétiennes en

¹⁶⁵ Voir chapitre 1, p. 78-87.

direction des États musulmans¹⁶⁶. Tout comme l'avait fait le royaume du Damot au XIII^e siècle, la dynastie salomonienne étendit sa sphère d'influence vers les régions côtières à l'encontre des populations musulmanes actrices du commerce au long cours. Dans les deux cas, ces deux puissances ne cherchèrent pas à se substituer aux musulmans mais à les contrôler et avec eux à superviser le négoce auquel ils participaient. Ce phénomène tient en grande partie au fait que l'Islam était partie intégrante de ces échanges commerciaux. « [...] les intermédiaires musulmans de la côte de la mer Rouge et de l'océan Indien étaient sans nul doute au cœur de réseaux commerciaux, familiaux, religieux qui favorisaient le commerce et dont étaient exclus les représentants du roi chrétien »¹⁶⁷. Il est tentant de considérer les interactions entre le royaume chrétien et le Damot médiéval par ce biais. D'autant que contrairement aux musulmans, les habitants du Damot médiéval n'étaient pas des marchands mais des producteurs. En ce sens, ils occupaient une place essentielle au sein du commerce éthiopien de produits de luxe, jouissant d'un savoir faire et d'une maîtrise dans la production des ressources de leur territoire.

Il est très possible que dans leur expansion territoriale, les souverains chrétiens cherchèrent à la fois à maîtriser les routes commerciales éthiopiennes et leurs débouchés mais également à faire en sorte que la production des marchandises qui y transitaient ne soit pas bouleversée. Par conséquent, ils auraient été dans l'obligation de laisser une certaine part d'autonomie au Damot médiéval. C'est ce que laisse entendre l'emplacement stratégique de plusieurs *kätämat* aux XV^e et XVI^e siècles. Ceux installés dans les territoires limitrophes du Damot médiéval étaient situés sur la voie commerciale qui reliait cet espace aux territoires côtiers. Or, dans ces derniers, les souverains chrétiens taxaient et monopolisaient les échanges commerciaux. Par contre, rien n'indique qu'ils avaient un contrôle sur la production et le flux des marchandises commercées.

a. Pouvoir royal chrétien et commerce : taxation et monopole

À l'époque médiévale, les *kätämat* servaient de lieu de villégiature aux souverains chrétiens mais ils étaient également des centres commerciaux. C'est ainsi que des quartiers entiers y étaient réservés au commerce. L'espace du camp royal était organisé autour du roi qui en occupait le centre. Il avait tous les pouvoirs sur l'entrée et la sortie du *kätäma*. Chaque sujet y avait sa place par ordre d'importance – les épouses, la famille royale, les hauts

¹⁶⁶ Voir chapitre 1, p. 92 et suivantes.

¹⁶⁷ M-L. DERAT, « Chrétiens et musulmans », (2012), p. 147.

dignitaires laïques et ecclésiastiques, les serviteurs, les étrangers – les quartiers étaient séparés entre eux par des portes qui donnaient accès à la maison du roi : « la résidence royale est ainsi identifiée et protégée du monde extérieur sans être coupée de ses sujets »¹⁶⁸.

Au début du XVI^e siècle, F. Alvares précise que plusieurs espaces étaient dédiés au commerce au sein des camps royaux. D'après leur disposition, nous pouvons voir qu'ils avaient une importance différente. F. Alvares mentionne un grand marché qui se trouvait entre une demi-lieue et une lieue de la tente du roi¹⁶⁹. Il s'agissait vraisemblablement d'une place publique à laquelle une église était associée¹⁷⁰. Le grand marché était un lieu de vie et d'échanges entre différents habitants du *kätäma*, d'origines diverses. F. Alvares précise effectivement qu'on y vendait toutes sortes de produits, des vivres comme de l'artisanat et du textile¹⁷¹. Un autre quartier avait une vocation commerciale, il s'agit de celui où résidaient les étrangers. Ces derniers négociaient avec le souverain, toutefois cet espace commercial se situait en périphérie du *kätäma*, à une dizaine de kilomètres¹⁷². Au regard de cette disposition, le grand marché avait une importance supérieure au quartier des étrangers.

Dans sa description d'un des camps royal de Lebnä Dəngəl, F. Alvares montre que le souverain éthiopien pouvait déclarer certains jours non ouverts pour le commerce. Ainsi, à la mort du roi Manoel du Portugal, Lebnä Dəngəl annonça trois jours de deuil pendant lesquels aucune activité commerciale ne pouvait avoir lieu :

« À ce moment-là, des annonces furent faites pour que toutes les échoppes où du vin, du pain et d'autres marchandises étaient vendues soient fermées, et que toutes les échoppes soient également fermées, et cela dura trois jours durant lesquels aucune tente ne fut ouverte »¹⁷³.

Au sein du camp royal, l'activité commerciale semblait dépendre du roi en personne. Situé dans un périmètre proche de la maison du roi, le marché était quotidien mais des fermetures pouvaient être décidées par le souverain. Il avait de fait autorité suprême sur le commerce au sein de son camp. Comment s'organisaient les transactions commerciales au sein des camps royaux ? F. Alvares ne nous le précise pas. Cependant, il nous donne une

¹⁶⁸ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 84.

¹⁶⁹ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 442, 445.

¹⁷⁰ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 56.

¹⁷¹ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 442, 445.

¹⁷² C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 445.

¹⁷³ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 2, 1961, p. 405 : "In that hour proclamations were made that all the shops should be shut where bread and wine and other merchandise were made sold, and also that all the offices should be closed; and this lasted three days, during which no tent was opened".

description intéressante d'une ville commerçante, Manadeley, en pays Doba, sur la bordure orientale du Təgray, pour laquelle il énonce les codes régissant le négoce :

« Cette ville de Manadel[ey] est une ville de très grand négoce, semblable à une grande cité portuaire. Ici, on trouve toutes les sortes de marchandises qui existent en ce monde, et des marchands de toutes les nations, et aussi toutes les langues des musulmans, de Djeddah, du Maroc, de Fès, de Bougie, de Tunis, des Turcs, des Roums de Grèce, des Maures, d'Inde, d'Ormuz et du Caire ; et de la même façon, ils apportent des marchandises de toute part. Tandis que nous étions dans ce pays, les musulmans, habitants de la ville, se plaignirent, disant que le Prêtre Jean leur avait imposé par la force mille *ouquias* d'or en affirmant qu'il les leur prêtait pour qu'ils commercent avec et que chaque année ils devaient lui donner mille autres *ouquias* sous forme d'intérêts, et que ses propres mille *ouquias* devaient toujours rester actifs »¹⁷⁴.

Tandis qu'Arab faqīh dans le *Futūh al-Ḥabaša* propose la description suivante de Gendbelo, autre ville commerciale, en 1527 :

« Elle appartenait au roi de ce pays et était peuplée de musulmans qui payaient la capitation à ce prince. [...] L'imam trouva à Gendbelo des marchands infidèles avec des richesses appartenant au roi d'Abyssinie [...] »¹⁷⁵.

Nous pouvons formuler plusieurs remarques à la lecture de ces extraits : D'abord, les souverains chrétiens s'étaient arrogés un certain contrôle sur plusieurs villes commerçantes éthiopiennes. Ensuite, il est probable que la façon dont ces villes étaient gérées ait suivi un modèle commun à la gestion des marchés dans les *kätāmat*. À un détail près, car dans le cas des cités marchandes, les souverains utilisaient des intermédiaires : les chrétiens qui y étaient installés. Par leur biais, les *nəguś* y percevaient des taxes et obligeaient les commerçants à contracter auprès d'eux un prêt à fort taux d'intérêt¹⁷⁶. Ils détenaient alors le monopole du prêt

¹⁷⁴ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 187: "This town of Manadeley is a town of very great trade, like a great city of seaport. Here they find every kind of merchandise that there is in the world, and merchants of all nations, also all the languages of the Moors, from Giada, from Morocco, Fez, Bugia, Tunis, Turks, Roumes from Greece, Moors of India [who are like inhabitants there], Ormuz and Cairo; also they bring merchandise from all parts. While we were in this country the Moors, inhabitants of this town, were complaining, saying that the Prester John had by force thrust upon them 1 000 ouquias of gold, saying that he was lending them for them to trade with, and that each year they were give him another 1 000ouquias interest, and that his own 1 000 should always remain alive".

¹⁷⁵ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 65.

¹⁷⁶ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Cités oubliées. », (2004), p. 6. Les deux historiens voient dans ces personnages des représentants du roi chargés de surveiller les caravanes et leurs chargements.

usurier et bénéficiaient de fait directement de l'activité commerciale de ces cités¹⁷⁷. Il est vraisemblable que ce système fut instauré pour supplanter l'absence du roi dans ces villes. A contrario, au sein de son *kätäma*, il gérait directement les modalités du commerce. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les marchands au sein de son camp royal, le *nəguś* pouvait garder à ses côtés pour un temps indéfini les dignitaires venus lui rendre visite. En effet, ces derniers ne pouvaient quitter le camp sans son autorisation¹⁷⁸. Il est probable que cette règle se soit également appliquée aux commerçants, le roi étant le maître de son *kätäma*, ayant un droit de regard sur tout ce qui s'y déroulait. Il existait certainement différents types de commerçants. Certains suivaient probablement le souverain dans son itinérance, tandis que d'autres devaient profiter de la résidence du souverain, pour installer une échoppe et commercer le temps de son séjour et peut être aussi lors de son absence. Dans les camps royaux et dans les cités commerçantes qu'ils contrôlaient, les souverains salomonien taxaient les échanges et les marchandises à leur entrée et à leur sortie. Ils y détenaient le monopole des transactions commerciales.

b. Une circumambulation du Damot médiéval

Le camp royal était investi de fonctions économiques. Il faisait office « de foire itinérante (avec ses espaces réservés aux marchands), de centre d'accumulation des richesses (par le prélèvement du tribut ou de l'impôt à l'occasion des déplacements du roi) en même temps que de centre panoptique du pouvoir »¹⁷⁹. Les déplacements des souverains, au sein des différents camps royaux fondés par les membres de la dynastie salomonienne, suggèrent qu'ils étaient destinés à manifester la présence du roi sur les territoires où portait son influence. En ce sens ses déplacements et la localisation des points d'arrêt représentent les endroits où les souverains disposaient d'une influence économique.

Dans le cas du Damot médiéval, ce phénomène atteint une certaine limite puisqu'aucun camp royal n'y a été constaté. Plus encore, la localisation des *kätämat* éthiopiens montrent un encerclement du Damot médiéval et une présence accrue sur les voies commerciales qui y menaient, sans toutefois indiquer d'implantation économique chrétienne dans le cœur de ce territoire producteur.

¹⁷⁷ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Cités oubliées. », (2004), p. 6

¹⁷⁸ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 57-58.

¹⁷⁹ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Cités oubliées », (2004), p. 6.

Plusieurs *kätämat* étaient situés sur la route commerciale reliant le Damot médiéval aux espaces côtiers. Nous avons précédemment évoqué le cas de Bärara à l'est de l'Awaš. À ce dernier, nous pouvons également ajouter un *kätämat* situé dans le Fätägar, fondé par Dawit (1380-1412) Ṭəlq¹⁸⁰, lieu de naissance et de villégiature de Zär'ä Ya'eqob entre 1445 et 1449¹⁸¹ puis de Bä'ädä Maryam¹⁸². Badoqe, camp royal de Ləbnä Dəngəl se trouvait également au sud du Šäwa à proximité du Fätägar :

« Nous revenons à Djân Zalaq, reste à Berârah jusqu'à Bâdeqé ; n'en sors pas pour aller au Fatagâr jusqu'à ce que notre message te soit arrivé »¹⁸³.

Avant le *ġihād* de l'imam Aḥmad, Ləbnä Dəngəl y avait élu résidence et fondé une église royale :

« Tous étaient rassemblés pour faire la guerre aux musulmans, afin de les empêcher d'approcher de leur pays, de leurs églises, surtout de l'église royale qui était à Badoqé où se trouvait la demeure du roi »¹⁸⁴.

C'est le souverain éthiopien lui-même qui ordonna la destruction de son *kätäma*, ayant appris que les musulmans se dirigeaient vers ce dernier. Seule l'église avait été épargnée. Les musulmans la pillèrent et la brûlèrent : « [...] Brûlez l'église. Ils partirent, arrivèrent à Bâdeqé et incendièrent l'église [...] »¹⁸⁵. Sur place on constate effectivement les ruines d'un lieu de culte chrétien ancien, tandis que la tradition orale associe l'église actuelle de Gemb Tewodros à celle de Badoqe qui aurait été fondée par la mère de Na'od (1494-1508)¹⁸⁶. Toutefois, L. Ricci, qui participa à la mission archéologique à Gemb Tewodros en 1973, remet en cause ce

¹⁸⁰ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 67, 265.

¹⁸¹ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 67 : « Notre roi Zär'ä Ya'eqob s'en retourna ensuite plein de joie et d'allégresse et arriva dans la province de Fatagar, au lieu nommé Telq, où il était né et près duquel il demeura et entreprit d'élever un temple à Mika'el. Son père Dawit avait aussi fait de nombreuses plantations nommées Yalabâshâ à l'endroit où il avait résidé ; là aussi il bâtit un grand temple qu'il appela Martula Mika'el et un autre au dessous qu'il nomma Asada Mika'el ».

¹⁸² DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 343.

¹⁸³ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 269.

¹⁸⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 83-84.

¹⁸⁵ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 215.

¹⁸⁶ En 1973, une fouille archéologique fut effectuée par L. Ricci et C. Barocas sur l'église de Gemb Tewodros près de la ville de Däbrä Zayet sur la colline de Yärär. L'équipe y trouva les ruines d'une structure quadrangulaire, sculptée dans un style identique à celui des églises royales de l'époque médiévale. Voir L. RICCI, "Resti di antico efficio in Ginib (Scioa)", *AE*, vol. 10, (1976), p. 177-120; DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 360.

récit oral, supposant que ce dernier proviendrait de la mémoire du *ġihād* de l'imam¹⁸⁷. Quoi qu'il en soit, cet autre camp royal est à situer dans le sud du Šäwa, à proximité du Fätägar et de l'Awaš. La localisation de Baqoqe permettait un accès direct aux différents territoires du sud de l'Abbay. En effet, depuis Baqoqe, les troupes musulmanes traversèrent l'Awaš et se rendirent dans le Wäg¹⁸⁸.

Lorsque Ləbnä Dəngəl apprit que les musulmans se dirigeaient vers Badoqe, il se trouvait dans un autre camp royal, Qeberge, dans le Wäg. Ce *kätäma* daterait au moins du règne de Bä'ədä Maryam qui y séjourna au moment de la naissance de l'un de ses fils, son successeur, Na'od : « Le roi se mit ensuite en route et vint à Gabarguê. C'est là que naquit Qalyôpa et qu'il fut nommé Na'od »¹⁸⁹. De là, Ləbnä Dəngəl se rendit dans son *kätäma* du Wäräb. Enfin nous pouvons noter l'existence d'au moins un camp royal dans l'Əndägäbtän, Ğəbat fondé par Zär'ä Ya'eqob et supposer l'existence d'un autre établissement royal, celui où résidait probablement la *bä'alta šəhena/Šəna* quand elle se rendait sur ses terres.

La localisation de ces *kätämat* montre leur éparpillement tout au long du dernier tronçon de la route commerciale du sud, reliant le Damot médiéval, ancien royaume du Damot, aux régions côtières¹⁹⁰. Cet espace était entouré par des camps royaux disposés dans les différents territoires limitrophes du Damot médiéval : le Wäg, le Wäräb et l'Əndägäbtän. Le rôle des *kätämat* dans le négoce les définit comme des étapes commerciales lors des transactions au long cours. Les marchandises issues du Damot médiéval transitaient forcément par ces camps royaux, tandis que la fonction des souverains dans ce processus indique clairement la volonté de maîtriser le flux commercial issu de cette communauté d'espaces. Ils avaient donc un droit de regard et tiraient un bénéfice sur le commerce des marchandises provenant du Damot médiéval. Installés à proximité de la source de nombreux produits du commerce de luxe, les camps royaux du sud de l'Abbay devaient constituer l'une des premières étapes des caravanes venant du Damot médiéval. En ce sens, les souverains chrétiens devaient être en mesure de ponctionner une certaine partie de ces marchandises et de fixer leur prix pour une partie du reste de leur transit. Cette situation géographique permettait probablement de maximaliser les bénéfices des *nəguś* dans le commerce des produits de luxe. À l'inverse, rien n'indique que ces derniers avaient une influence quelconque sur la production de ces denrées. Bien au contraire tout porte à croire qu'ils en étaient exclus.

¹⁸⁷ L. RICCI, "Resti di antico", (1976), p. 193; DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 360.

¹⁸⁸ Voir chapitre 1.

¹⁸⁹ J. PERRUCHON, « Histoire d'Eskender », (1894), p. 17-18.

¹⁹⁰ Concernant le tracé précis de cette route commerciale voir le chapitre 1, p. 87-92.

c. Main d'œuvre et savoir-faire

Nous ne disposons d'aucune indication quant à un droit de regard sur les commerçants, les produits où l'existence de taxes douanières, en dehors des *kätämat* et autres lieux de commerce soumis à l'autorité royale chrétienne. Nos indications concernent uniquement les espaces dans lesquels les souverains avaient une influence politique certaine. Hors de ces installations, le roi n'était probablement pas en mesure de surveiller les transactions ou la production.

Au début du XVI^e siècle, F. Alvares précise que les musulmans monopolisaient le commerce du textile¹⁹¹. Outre le fait que cette information indique une répartition des rôles dans la supervision des produits commercés, cette indication tend à montrer que les *nagús* n'avaient pas la main sur les denrées négociées. Cette tâche était laissée aux producteurs eux-mêmes ou à ceux qui disposaient d'un certain savoir-faire dans la production des richesses. Dans ce cadre, les habitants du Damot médiéval étaient les premiers éléments dans la chaîne de production de produits de luxe. Les Gafat étaient des éleveurs de bétail, tandis que les habitants de l'Ānnarya, du Boša ou de Zet vivaient près de gisements d'or. Ils disposaient d'un savoir faire centenaire tantôt dans l'élevage du bétail, tantôt dans la recherche d'or. Certains savaient où faire paître leurs troupeaux pour améliorer leur rendement. D'autres, connaissaient les lieux où gisait l'or et devaient maîtriser mieux que quiconque les méthodes d'extraction¹⁹². Les habitants du Damot médiéval devaient en ce sens disposer du monopole de la production et de la mise en circulation de ces ressources.

La demande de produits de luxe était particulièrement importante dans le commerce avec la mer Rouge. Bien qu'ayant été dépossédés de leur rôle dans le commerce au long cours, les habitants du Damot médiéval, en tant que producteurs décidaient de l'offre. Ils concentraient entre leurs mains plusieurs éléments leur permettant de faire varier la mise en circulation des ressources de ce territoire. L'importance ou la faiblesse de cette dernière devait permettre de fixer le prix de vente des produits. Par conséquent, avant que les produits issus du Damot médiéval n'en sortent, il est probable que ses habitants étaient les seuls à en maîtriser la production et à en fixer le prix. Ils avaient été pendant plusieurs siècles les seuls à se charger de leur commerce et en conservaient la charge.

¹⁹¹ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 193.

¹⁹² C'est notamment ce qu'indique la description du tamisage de l'or par F. Alvares au début du XVI^e siècle. Voir le chapitre 1 pour une citation intégrale et une explication de cet extrait.

Ils étaient par ailleurs très probablement des intermédiaires privilégiés dans le transport de ces denrées depuis leur lieu d'origine jusqu'aux camps royaux. Nous avons étudié précédemment les facilités de déplacement des Gafat au sud de l'Abbay. Leur répartition en clans situés dans le Damot médiéval et en dehors (Ḩndägäbtän et Wäräb) devaient faciliter leur déplacement dans cette zone. De même, leur appartenance à un même groupe de population dispersé dans de nombreux villages constituait un véritable maillage de l'espace. À cet égard, il est frappant de constater qu'aucune de nos sources ne permet de tracer la ou les voies commerciales menant des derniers *kätämat* et marchés vers les lieux de production du sud de l'Abbay. Ce phénomène indique clairement que ces lieux n'étaient pas connus des témoins étrangers à cet espace. Par contre, l'emploi des Gafat comme guides dans le Damot médiéval suggère clairement que ces derniers avaient une parfaite connaissance de ces voies de communication. Les habitants du Damot médiéval, grâce à leurs savoir-faire, possédaient une maîtrise du processus commercial dans cette région depuis la production jusqu'au transport des marchandises. Il aurait alors été particulièrement dangereux de chercher à remettre en cause ce fonctionnement au risque de nuire grandement au commerce de luxe et aux bénéfices qui en étaient issus.

Les populations du sud de l'Abbay étaient une main d'œuvre particulièrement efficace dans la chaîne du négoce éthiopien. Leur faire la guerre de façon incessante ou chercher à les dominer et à leur imposer un mode de fonctionnement contraire à leurs habitudes aurait bouleversé leur capacité et volonté de production. Les éliminer aurait fait disparaître une connaissance bénéfique des voies de communication. D'un point de vue économique, les pertes pour le pouvoir royal chrétien auraient été particulièrement importantes. Ce dernier n'aurait pu taxer le commerce des produits de luxe issus du Damot. Il est possible que fort de ces réflexions, le pouvoir chrétien n'ait pas tenté de modifier grandement le mode de fonctionnement de cet espace. Ce phénomène expliquerait en outre la réunion de plusieurs entités de l'ancien royaume du Damot dans le Damot médiéval. Cela permettait de conserver un assemblage géographique et économique solide. Dans ce cadre, nous devons nous interroger sur le rôle du *ṣāḥafe lam* du Damot dans l'économie et le commerce au sud de l'Abbay. Hormis le rôle administratif de ce dernier que nous avons par ailleurs nuancé, le *ṣāḥafe lam* du Damot s'ingérait-il dans le négoce au sud de l'Abbay ? Si tel était le cas il est fort probable que son influence ait été minime. Il s'assurait probablement qu'une partie des ressources atteignit la couronne chrétienne par la voie du tribut, sans pour autant jouer un rôle dans la production des denrées commercées ; auquel cas le pouvoir chrétien aurait eu une

meilleure connaissance de la chaîne de production, ce qui ne transparaît nullement dans nos sources.

La gestion partielle du Damot médiéval par le pouvoir royal chrétien résulte peut-être d'un compromis. Une certaine autonomie aurait été laissée aux populations de cette région afin de conserver intact un processus de production et de commerce efficace. Pour que le royaume chrétien puisse jouir des bénéfices du commerce de luxe, il aurait été contraint d'octroyer une certaine indépendance au Damot médiéval. Dans les deux cas, l'éloignement géographique du royaume chrétien permit aux populations du Damot médiéval de rester en quelque sorte à l'écart du royaume chrétien, un espace voisin avec lequel certaines interactions avaient cours. Toutefois la puissance de son économie et la cohésion de sa société lui conféraient un pouvoir de résistance indéniable face au royaume chrétien.

Chapitre 5. Conversions chrétiennes et résistances « païennes » : l'hétérogénéité religieuse des populations du sud de l'Abbay (Damot médiéval, Īndägäbṭān et Wārāb, XIV^e – XVI^e siècles)

Dans le cadre de leur expansion territoriale, les souverains salomoniens exportèrent la religion chrétienne au sud de l'Abbay. La formation de leur domaine royal autour des régions de l'Amḥara et du Šäwa s'était appuyée sur le monachisme éthiopien dont les établissements permettaient d'organiser l'espace, de le quadriller et de relayer la politique royale en l'absence des souverains¹. L'idéologie royale, telle qu'elle fut véhiculée par les textes issus du pouvoir, tend à faire de ce phénomène un lieu commun. Ces textes présentent les *nəguś* comme les continuateurs de l'œuvre christique, les légataires et propagateurs de la foi chrétienne². Parallèlement, de nombreux moines éthiopiens sont crédités de missions d'évangélisation dans les territoires situés au sud de l'Abbay³. Pourtant, au sein de notre documentation une géographie de la conversion se dessine, distinguant le Damot médiéval des territoires voisins. Nous pouvons lire, dans cette organisation spatiale de l'évangélisation en Éthiopie, les lignes d'un programme politico-religieux particulièrement précis distinguant ces espaces entre eux. Le Damot, marginalisé dans cette entreprise, n'en reste pas moins un centre pour les religions du *däsk*, le cœur d'un monde « païen » dont le statut se pérennise.

¹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003.

² Les chroniques royales dont nous disposons, de même que le récit des guerres d'Amdä Šəyon, regorgent de références à l'expansion de la chrétienté comme motif des guerres entreprises par les souverains de la dynastie salomonienne (voir J. PERRUCHON, *Histoire des guerres*, 1889 ; J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893) ; tandis que le roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) fut le commanditaire de nombreux textes religieux et normatifs dans lesquels il diffusa une véritable politique religieuse (voir ci-après).

³ Nombre d'entre eux ont déjà été cités dans ce travail de recherche : Täklä Haymanot, Anorewos de Däbrä Šəgaga, Samu'el de Däbrä Wārāb, Mäba'a Šəyon, Märḥa Krəstos ... Voir chapitre 1 et 2 pour un détail des hagiographies concernées.

A. Une histoire chrétienne de l'évangélisation du royaume du Damot (XIV^e – XV^e siècles)

Aux XV^e et XVI^e siècles, les *scriptoria* chrétiens mirent par écrit une histoire de l'évangélisation du sud de l'Abbay. Ils attribuent aux membres d'un réseau de monastères, érigés autour de Däbrä Asbo/Libanos du Šäwa, la conversion des populations du royaume du Damot. Contre toute attente, ces textes, en majorité les hagiographies des saints moines concernés, font remonter au XIII^e siècle la conquête spirituelle de cet espace. Les étapes de cette élaboration littéraire montrent le souhait de Däbrä Asbo/Libanos de monopoliser la christianisation du sud de l'Abbay et un certain désintéressement de la part du pouvoir royal. Les moines et les rois, pourtant régulièrement associés dans l'historiographie en ce qui concerne cette entreprise de diffusion de la chrétienté, y sont ici distingués.

a. *Täklä Haymanot et motälämi : une révision chrétienne des premières interactions avec les moines éthiopiens (XV^e siècle)*

L'historiographie éthiopienne fait remonter au XIII^e siècle les premiers contacts entre l'Église éthiopienne et le Damot. Deux corpus de textes rédigés entre le XV^e et le XVI^e siècle proposent cette chronologie : le *gädla* Yared, d'une part et les différentes versions de la Vie de Täklä Haymanot, d'autre part.

Dans l'hagiographie de Yared, rappelons qu'un groupe de *kähenatä däbtära* aurait été capturé à la suite d'une expédition militaire entreprise par un roi Zag^we, Zena Petros⁴. *Motälämi* les interrogea sur leur confession et les soumit à une épreuve afin de tester l'omniscience de leur Dieu : endurer le feu⁵. Les *kähenatä däbtära* acceptèrent sous réserve de disposer des quarante jours avant le Carême afin de chanter et de prier⁶. Lorsqu'ils furent jetés au feu, ils chantèrent des chants composés par Yared et furent sauvés par l'eau⁷. À la suite de ce miracle, le texte précise que le diable et les sorciers du Damot furent vaincus, tandis que les habitants et le gouverneur de ce territoire furent convertis⁸. Quelques lignes plus loin, l'hagiographe de Yared revient sur cette assertion et fait d'Amdä Šəyon (1314-

⁴ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22.

⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22.

⁶ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 22.

⁷ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 23.

⁸ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 23.

1344) le sauveur des *kähenatä däbtära*, ainsi que l'évangéliste de *motälämi* et de ses sujets⁹.

Dans la tradition liée à Täklä Haymanot, c'est sous le règne des Zag^we, ou encore suite à l'avènement de Yekuno Amlak (1270-1285), que le saint moine aurait dans un premier temps évangélisé le Šäwa, puis séjourné dans le royaume du Damot où il aurait converti *motälämi*, laissant derrière lui des prêtres et des moines pour y continuer son œuvre missionnaire¹⁰. Seule la datation de cette mission d'évangélisation change. Selon la version dite de Wäldebba du *gädla* Täklä Haymanot, rédigée dans la seconde moitié du xv^e siècle, l'évangélisation du Šäwa et du Damot eut lieu pendant le règne des Zag^we¹¹. Dans la notice du *synaxaire* éthiopien pour la commémoration de son *täzkar*, le séjour du saint dans le Damot est situé à la même période¹². Par contre, dans les deux versions du *gädl* rédigées à Däbrä Asbo/Libanos respectivement en 1424-1425 et dans la première moitié du xvi^e siècle, ces événements se situent peu après l'avènement de la dynastie salomonienne. Dans la version de Däbrä Asbo (1424-1425), le saint moine est ordonné diacre puis prêtre par le métropolite Qerällos lorsque Yekuno Amlak était déjà sur le trône éthiopien¹³. L'*abunä* Qerellos confie au saint moine la responsabilité de l'évangélisation du Šäwa¹⁴. C'est dans ce cadre qu'il rencontre *motälämi*, après être passé chez les Gurage où il fut capturé. Il endure alors différentes épreuves qui achèvent de convaincre le dirigeant « païen » du Damot de se convertir au christianisme, notamment après que le saint moine l'ait guéri d'une maladie incurable¹⁵. Dans la version de Däbrä Libanos (première moitié du xvi^e siècle), le saint moine est également ordonné diacre puis prêtre par le métropolite Qerällos. Grâce à ses prières, Yekuno Amlak reprend le royaume de ses pères, le Šäwa. Täklä Haymanot entame alors l'évangélisation de ce territoire, entreprise qui le mène à rencontrer *motälämi*, dirigeant du royaume du Damot¹⁶.

⁹ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Yared*, 1904, p. 23.

¹⁰ J. DUCHESNE-FOURNET, *Missions en Éthiopie*, 1909, p. 375-394; E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, traduction p. 112-132. Cet épisode de la vie de Täklä Haymanot est également repris dans l'hagiographie d'autres saints éthiopiens, notamment dans celle de Yohannes Mesraqawi (P. MARRASSINI, *Gadla Yohannes Mesraqawi, Vita di Yohannes l'Orientale*, Florence, Istituto di linguistica e di lingue orientali, 1981, p. 167-182 ; 335-355), de Qawestos (O. RAINERI, *Gli Atti di Qawestos martire etiopico (sec. xiv)*, Citta del Vaticano, Biblioteca apostolica, 2004) et de Tadewos de Däbrä Maryam (V. SIX, *Die Vita des Abuna Tadewos von Dabra Maryam im Tanasee*, Wiesbaden, Steiner, 1975).

¹¹ C. CONTI ROSSINI, « Il gadla Takla Haymanot », (1984), p. 49.

¹² I. GUIDI, « Le synaxaire », (1912), p. 379 : « Puis on le conduisit à l'*abbä* Cyrille [Qerällos], afin qu'il lui conférât l'ordre du diaconat, alors que dans ces jours là, Benjamin était le Patriarche d'Alexandrie, sous le règne des Zägué, dans la foi ».

¹³ J. DUCHESNE-FOURNET, *Missions en Éthiopie*, 1909, p. 354.

¹⁴ J. DUCHESNE-FOURNET, *Missions en Éthiopie*, 1909, p. 354.

¹⁵ J. DUCHESNE-FOURNET, *Missions en Éthiopie*, 1909, p. 354.

¹⁶ E.A.W. BUDGE, *The life of Takla Haymanot*, 1906, p. 29 et suivantes.

D'après le *gädla Yared* et le corpus de textes lié à Täklä Haymanot, la christianisation du royaume du Damot aurait donc débuté au XIII^e siècle, avant ou directement après 1270. Dans ces textes, cette évangélisation est fortement liée à la situation des royaumes chrétiens zag^we ou salomonien et à la puissance de l'Église éthiopienne. Plusieurs éléments discréditent cette chronologie ainsi que la paternité de ces conversions : la situation géographique du pouvoir chrétien au XIII^e siècle et début du XIV^e siècle d'une part, qui apparaît dans ces textes comme un facteur ayant mené à l'évangélisation du royaume du Damot ; celle de l'Église éthiopienne à la même époque d'autre part, dont la puissance et l'expansion auraient permis une progression de la chrétienté vers le royaume du Damot ; enfin l'écriture et la réécriture de ces traditions à partir du XV^e siècle sont davantage révélatrices d'enjeux de pouvoir liés à cette période que d'événements du tournant du XIII^e siècle.

Jusqu'à la prise de pouvoir par Yekuno Amlak en 1270, les chrétiens sous l'égide de la dynastie zag^we étaient installés dans le Beg^wena ou Lasta, région qui constituait alors la partie la plus méridionale du royaume chrétien¹⁷. Puis, entre 1270 et 1285, avec l'avènement de Yekuno Amlak, la base du pouvoir des Salomonien fut l'Amhara¹⁸. M-L. Derat a montré que nous ne possédions aucun indice tangible confirmant la progression du royaume chrétien vers l'Amhara et le Šäwa avant l'avènement des Salomonien¹⁹. Nous avons par ailleurs indiqué précédemment que les premiers heurts entre le royaume du Damot et le royaume chrétien sont à placer à cette époque²⁰. Ils résultent de l'installation du royaume chrétien sur les hauts plateaux centraux à partir du règne d'Amdä Šəyon (1314-1344). Il paraît alors bien difficile de lier la situation du pouvoir royal chrétien à des conversions religieuses dans le royaume du Damot, ainsi que le *gädla Yared* et le corpus de textes attendant à Täklä Haymanot se plaisent à l'indiquer.

Dans le même ordre d'idée, nos textes établissent un lien entre la situation de l'Église et l'évangélisation du royaume du Damot. Dans notre documentation, cette Église est présentée comme suffisamment forte pour entreprendre des missions de conversion dans le royaume du Damot, alors acteur particulièrement important de la scène politique éthiopienne. Nous disposons de plusieurs informations en ce qui concerne la santé de l'Église chrétienne à cette époque, notamment les différentes demandes de métropolitains auprès du patriarcat d'Alexandrie, qui montrent la double volonté de faire fonctionner l'Église éthiopienne et de

¹⁷ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 52 ; M-L. DERAT, « Du Beg^wanā au Lāstā », (2009), p. 68

¹⁸ Voir chapitre 3, p. 163.

¹⁹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 51-54.

²⁰ Voir chapitre 3 et 4.

diffuser son enseignement²¹. Pour autant, la dispersion de la chrétienté au travers de conquêtes militaires et de missions d'évangélisation ne semble avoir débuté, pour les zones situées au sud du Beg^wana/Lasta, qu'avec la prise de pouvoir de Yekuno Amlak et son installation dans l'Amhara, tandis qu'elle prit probablement de l'ampleur avec l'intronisation d'Amdä Şəyon. C'est la conclusion à laquelle M-L. Derat arrive dans le cadre de son étude sur la formation du domaine royal chrétien (Amhara et Šäwa) : « Cet évènement est l'aboutissement de la progression du royaume chrétien vers le sud, qui a permis l'intégration de nouvelles régions au royaume. C'est également le point de départ d'une nouvelle donne géopolitique, dans laquelle les régions méridionales sont favorisées »²². C'est à cette époque, au tournant du XIII^e siècle, que l'historienne date l'installation de premières communautés chrétiennes sur les hauts plateaux centraux. En ce qui concerne le royaume du Damot, cette théorie s'applique également. Cet espace put difficilement être touché par le christianisme avant que les territoires limitrophes ne l'aient été. C'est ce qu'indique la tradition entourant Täklä Haymanot, puisque son séjour dans le Damot résulte toujours de l'évangélisation du Šäwa, liant de fait le destin chrétien de ces deux entités.

Au sujet de l'évangélisation du Šäwa et de son intégration au royaume chrétien, M-L. Derat a remis en cause les datations fournies par les textes concernant Täklä Haymanot. Les auteurs de ces ouvrages ambitionnaient de construire une histoire sainte des hauts plateaux éthiopiens, dont la christianisation remonterait à la dynastie aksumite et aurait été le fait des ancêtres de Täklä Haymanot. Dans le même temps, on chercha à faire de Täklä Haymanot un allié de la dynastie salomonienne. Ce dernier aurait aidé Yekuno Amlak à prendre le pouvoir sur les Zag^we. Il s'agissait de substituer la figure de Täklä Haymanot à celle d'Iyäsus Mo'a dépeint jusqu'alors comme un moine éthiopien particulièrement proche de Yekuno Amlak, ayant joué un rôle majeur dans sa prise de pouvoir²³. Ce remplacement faisait suite à un changement de patronage du nouveau pouvoir, le monastère de Däbrä Asbo/Libanos occupant une place de plus en plus importante auprès de la royauté éthiopienne depuis la première partie du XV^e siècle aux dépens de celui de Hayq²⁴. Cette substitution est au cœur du *gädla*

²¹ L'histoire du patriarcat d'Alexandrie évoque les multiples demandes de métropolites de la part des souverains éthiopiens tant Zag^we que Salomonien à l'époque médiévale. Ces derniers étaient les seuls en droit de nommer des prêtres. Voir S.C. MUNRO-HAY, *Ethiopia and Alexandria*, 1997.

²² M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 64.

²³ À ce sujet voir notamment le chapitre 3 sur les origines de Yekuno Amlak, p. 163 et suivantes.

²⁴ Voir chapitre 3 et M-L. Derat, *Le domaine*, 2003, p. 54-64. L'historienne relève de nombreuses incohérences chronologiques notamment dans les sources en question et conclut que l'objectif principal était de lier les destins de Täklä Haymanot et de Yekuno Amlak. Pour ce faire, il fallait montrer que ces deux personnages étaient d'ascendance commune, une ascendance qui remonterait à l'époque de Salomon et du peuple élu. Yekuno Amlak serait le descendant du roi mythique d'Israël, qui aurait donné l'Arche d'Alliance à Mənilək I^{er}, fondateur de la dynastie aksumite. Täklä Haymanot serait le descendant des Lévites qui auraient accompagné le premier roi

Täklä Haymanot dans sa version du XVI^e siècle : « l'introduction des actes de ce saint affirme que les ancêtres de celui-ci habitaient l'Amhara dix-huit générations avant sa naissance, c'est-à-dire au IX^e siècle, et qu'ils descendirent ensuite au Šäwa pour évangéliser la région à la demande du roi Degna Zan, qui pour cela les dota de tout le matériel liturgique nécessaire »²⁵ ; tandis que la suite du texte prétend que ce serait Täklä Haymanot et non Iyäsus Mo'a qui aurait aidé Yekuno Amlak à reprendre le royaume de ses pères²⁶.

À mon sens, un processus identique est perceptible dans le récit de l'évangélisation du Damot par Täklä Haymanot. Il s'agissait de faire remonter à une époque reculée l'évangélisation du royaume du Damot et d'en attribuer la paternité à Täklä Haymanot. L'aura de Täklä Haymanot n'en était alors que plus prestigieuse, ce dernier ayant continué l'œuvre de ses pères sur les hauts plateaux centraux, tandis que son action était directement liée à la dynastie salomonienne et à son avènement. Dans ce but, et afin d'installer clairement la chronologie de ces événements, il fallait discréditer les Zag^we. Ainsi, dans la version de Däbrä Asbo du *gädla* Täklä Haymanot, le dirigeant du Damot est décrit comme un roi Zag^we : « Or, à cette époque, régna Mota Lamié, de la dynastie des Zagué originaire de Damot »²⁷. Alors que la version de Wäldebba des Actes du saint moine présente ce dernier comme le sauveur des prêtres restés prisonniers de *motälämi* depuis l'expédition d'un roi Zag^we. Täklä Haymanot rencontra dans le Damot des moines prisonniers de *motälämi* capturés à la fin de la période Zag^we, lorsqu'un roi de cette dynastie y aurait mené une expédition militaire. Il est présenté comme leur sauveur²⁸. Cette version n'est pas sans nous rappeler le récit de la christianisation du Damot, contenu dans les Actes de Yared. Dans cette dernière hagiographie, les moines et les prêtres sont sauvés du fait de leurs prières mais surtout grâce aux chants religieux attribués à Yared qu'ils interprétèrent. C'est donc en quelque sorte l'intercession du moine du VI^e siècle qui permit d'une part à ces religieux d'échapper à la mort et d'autre part de convertir *motälämi* et son peuple. À l'inverse, le *gädl* de Täklä Haymanot

éthiopien en Éthiopie à cette époque. Le monastère de Däbrä Libanos cherchait ainsi à effacer le lien établi entre Iyäsus Mo'a et Yekuno Amlak en substituant Täklä Haymanot au saint de Däbrä Hayq. Ce phénomène se développe clairement à partir du XVI^e siècle. Plusieurs textes issus de Däbrä Asbo/Libanos évoquent cette aide parmi lesquels le *gädla* Täklä Haymanot rédigé au XVI^e siècle. Cette tradition fut également relayée par J. Bruce, qui séjourna en Éthiopie au XVIII^e siècle, puis à la fin du XIX^e siècle par l'*Histoire de l'Éthiopie* du däbtära Fesseha Giyorgis. Elle apparaît très clairement dans un texte trouvé à Aksum, daté du XIX^e siècle par son éditeur et traducteur C. Conti Rossini. Il se trouve sur un folio, copie d'un manuscrit légèrement postérieur au règne de Šärsä Dəngəl (1563-1597). L'extrait en question a été présenté dans le chapitre 2 et fera l'objet d'une nouvelle analyse plus après.

²⁵ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 55.

²⁶ E.A.W. BUDGE, *The Life of Takla Haymanot*, 1906, p. 13, 74-75; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 54-64.

²⁷ J. DUCHESNE-FOURNET, *Missions en Éthiopie*, 1909, p. 343.

²⁸ C. CONTI ROSSINI, "Il gadla Takla Haymanot", (1984), p. 49.

dans sa version de Wäldebba lui concède le sauvetage des envoyés des rois Zag^we, lui attribuant par conséquent une supériorité sur ces derniers.

Tout indique qu'au xv^e siècle, puis au début du xvi^e siècle, on tenta de faire remonter l'évangélisation du royaume du Damot au tournant du xiii^e siècle sans que ce phénomène ne puisse être historiquement justifié. L'Église éthiopienne se donna, par l'intermédiaire de Täklä Haymanot, le crédit de la conversion de *motälämi* et de ses sujets. Sa communauté utilisa le royaume du Damot, espace dans lequel la religion *däsk* était largement répandue, pour lier plus étroitement le destin du royaume chrétien à la figure de son moine fondateur. Les auteurs du *gädla* Yared procédèrent de même. Revenant sur la chronologie et les acteurs de l'évangélisation du Damot, l'hagiographe de Yared présente finalement Amdä Šəyon comme l'auteur de la conversion de *motälämi*. Dès lors les *kähenatä däbtära* Zag^we n'en sont plus crédités, tandis que Zena Petros est présenté comme un lâche ayant abandonné ses prêtres aux mains de *motälämi*. Au xv^e siècle, période de rédaction de ce *gädl*, cette substitution prend sens. En effet, nous avons noté précédemment que la dynastie salomonienne chercha à combler un trou documentaire sur la période Zag^we et principalement à en présenter les rois comme des usurpateurs²⁹. Il est possible qu'il ait existé plusieurs versions de ce miracle de Yared. Nous pouvons alors soupçonner une réécriture de ce prodige par une autre main ajustant ce récit aux normes du xv^e siècle.

Cette réécriture des traditions entourant la conversion de *motälämi* est révélatrice des enjeux de pouvoir que représentait un rapprochement entre les moines et les rois au xv^e siècle. La communauté rédactrice du *gädla* Yared, tout autant que celle de Däbrä Asbo/Libanos s'associait au pouvoir royal salomonien en liant des figures importantes du monachisme éthiopien aux *nəguś*. Le Damot, alors au centre de problématiques géopolitiques au xv^e siècle devenait un terrain d'entente entre ces deux acteurs de la vie éthiopienne.

Dès lors, une évangélisation du Damot au xiii^e siècle paraît peu probable. Ce puissant royaume était trop éloigné du cœur du royaume chrétien – le Beg^wana/Lasta pour la dynastie Zag^we, l'Amhara pour les Salomoniens – et de la zone d'influence directe de l'Église éthiopienne. La pénétration de la chrétienté dans le royaume du Damot ne pouvait être que le résultat d'initiatives isolées. Plus probablement nous faut-il envisager la présence de chrétiens dans le royaume du Damot au xiii^e siècle, présence n'ayant pas forcément trait à une forme de prosélytisme. La circulation des marchandises, telle que nous l'avons analysée plus avant, suppose également le va-et-vient des populations. Si les populations du royaume du Damot

²⁹ Voir chapitre 1, p. 29 et suivantes.

étaient majoritairement « païennes » rien n'empêche que des chrétiens tout comme des musulmans y soient installés. Pour autant, il n'est pas possible pour l'heure d'envisager l'existence de réelles missions d'évangélisation, ni donc de résultats probants. Selon moi, la tradition conférant à Täklä Haymanot l'évangélisation du Damot au XIII^e siècle est antidatée et doit être placée après les premières incursions chrétiennes dans le Šäwa et le Damot au début du XIV^e siècle. C'est d'ailleurs ce que tendent à indiquer d'autres hagiographies de saints moines éthiopiens. Il nous faut donc retenir, que l'histoire du royaume chrétien telle qu'elle fut écrite et diffusée par l'Église éthiopienne à partir du XV^e siècle, insiste sur la présence chrétienne dans ces espaces au moins depuis le XIII^e siècle. Cette présence justifiait de fait l'annexion de ces territoires par les membres de la dynastie salomonienne à l'époque médiévale.

b. Le réseau de Däbrä Asbo/Libanos, conquérant spirituel du sud de l'Abbay (XIV^e – XV^e siècles)?

À la suite de Täklä Haymanot, l'histoire de l'évangélisation des territoires du royaume du Damot fut particulièrement marquée du sceau de Däbrä Asbo/Libanos. Plusieurs textes composés entre le début du XV^e siècle et le XVII^e siècle, indiquent que depuis le début du XIV^e siècle, ce monastère avait le monopole des missions de conversion dans cette région. Tous les moines qui y prêchèrent sont présentés comme les disciples de Täklä Haymanot et leurs monastères, comme apparentés à Däbrä Asbo/Libanos.

Rédigé entre 1424 et 1426³⁰, le *gädla* Filpos (ca. 1274-1348), second successeur de Täklä Haymanot à la tête de Däbrä Asbo, raconte les événements qui menèrent à l'édification d'un réseau autour du monastère dont il avait la charge. Ce texte situe cette formation lors de l'abbatiate de Filpos. Le métropolite Ya'eqob (1337-1344) aurait convoqué l'abbé de Däbrä Asbo et l'aurait nommé *epis qopos* (évêque) du Šäwa afin qu'il l'aide à ordonner des prêtres. Après cet épisode, Ya'eqob aurait ordonné douze prêtres qu'il aurait répartis sur un vaste espace en leur donnant comme consigne d'y diffuser le christianisme :

« [Le métropolite] établit Anorewos, Adhani, Iyosyas, Matyas, Yosef, Tadewos, Anorewos, Gäbrä Krestos, Qäwestos et Yohännes, ses hommes fidèles. Et comme leur nombre

³⁰ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 122, note 152 cite E. CERULLI, "Gli abbati di Däbrä Libanos, capi del monachismo etiopico, second la lista rimata", *Orientalia*, vol. 14, (1945), p. 233-235 ; EMMML 6771 ; GETACHEW HAILE, "The Translation of the Relics of Abuna Fileppos of Däbrä Libanos of Shoa", *RSE*, vol. 34, (1990), p. 76.

n'atteignait pas le nombre des douze Apôtres, il chercha et trouva un certain Märqoréwos de la région du Märhabété et il se joignit à eux, et ils furent douze avec notre honorable père Filpos, du siège de notre Père Täklä Haymanot [...]. Et il dit à ces prêtres : « Vous avez été établi chacun dans votre région. Divisez la terre du Šäwa en douze parties de même que les Apôtres ont divisé toutes les régions du monde en douze parties ». Il les établit et les fit professeurs [*māmharan*³¹] : Adhani s'établit au Damot, Anoréwos au Wärab, Iyosyas au Wag, Matyas au Fatagar, Yosef à Ennare'et, Gäbrä krestos au Dembi, Tadéwos à Selales, l'autre Anorewos au Morät et au Wägda, Qäwestos à Mähagel, Yohännes à Kel'at, Märqorewos au Märhabété. Et il établit notre père Filpos, le chef de tous, à la tombe de leur père Täklä Haymanot »³².

Le Damot, le Wärab et l'Ānnarya étaient concernés par cette entreprise. Dans la première moitié du XIV^e siècle, trois moines y auraient été envoyés. Parmi eux, seul le parcours d'Anorewos nous est connu puisque son *gädl* nous est parvenu. Rédigé en 1478 au sein de sa communauté de Däbrä Šəgaga dans le Wärab, cette hagiographie nous explique que ce saint moine aurait évangélisé le Wärab et l'Āndägäbtän. Il y aurait combattu la religion *däsk* et établi plusieurs lieux de culte chrétien. Il aurait été chargé de cette tâche par le métropolitain Ya'eqob pendant l'abbatit de Filpos. Anorewos serait parti de Däbrä Asbo pour Taq^we dans l'Āndägäbtän avec sept *tabot*. Il y aurait converti une devineresse qu'il aurait faite nonne et qu'il aurait baptisée du nom de Maryam Hayla. Par la suite, Anorewos séjourna un temps dans l'Āndägäbtän d'où il aurait été appelé à l'aide par le gouverneur du Wärab :

« Dans la terre [*mədr*] de Warab, appelé [*təsamäy*] Šəgägā, il y avait un gouverneur [*səyūm*], dont le nom était Beragban. Il entendit l'histoire de notre père Anorewos, il se leva et alla dans la terre [*hägär*] de l'Endagabtän, où était le saint et il arriva auprès de lui »³³.

C'est à la suite de cette rencontre entre le saint moine et Beragban, que le premier se serait rendu dans le Wärab où il aurait fondé le monastère de Däbrä Šəgaga. Le reste de sa vie est émaillé de conversions et de constructions religieuses. À contrario, en ce qui concerne le Damot et l'Ānnarya, nous ne disposons d'aucune information. Or, l'idée d'une évangélisation de ces territoires, au début du XIV^e siècle par des moines de Däbrä Asbo/Libanos, soulève

³¹ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 334, *māmhar* : « professeur », « enseignant », « maître », « supérieur », « abbé », « prieur d'un monastère ».

³² M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 122, note 155, cite B. TURAËV, *Gadla Filpos seu acta sancti Philippi*, Rome, 1908, (CSCO, *Scriptores Aethiopici*, t. 20, 2vol.), vol. 1, p. 178-179, vol. 2, p. 198-199.

³³ C. CONTI ROSSINI, *Acta Sancti Anorewos*, 1905, texte p. 78, traduction p. 67 : « In terra Warab, Šəgägā appellata, praefectus erat, cuimen erat Beragban. Patris nostri Anorewos fama audita, surrexit, regionem Endagabtän, ubi sanctus habitabat, petiit et ad eum pervenit ». Traduction de la version latine et du texte gə'əz original avec l'aide de M-L. Derat.

plusieurs interrogations. Nous ne disposons d'aucun récit hagiographique concernant Yosef, tandis qu'Adhani ne semble pas être un des premiers disciples de Täklä Haymanot.

Composée conjointement aux *gädlät* Filpos et Täklä Haymanot (1424-1425), l'*Histoire de la translation du corps de Täklä Haymanot* propose une liste plus courte des disciples du moine du Šäwa et par conséquent une réduction de l'aire d'influence de Däbrä Asbo/Libanos. Dans ce texte, ce qui justifie l'appartenance des moines au réseau de Däbrä Asbo/Libanos n'est pas l'intervention du métropolite Ya'eqob mais la réunion d'ecclésiastiques autour de la tombe de leur mentor à partir de la fin du XIV^e siècle. La dépouille de Täklä Haymanot fut déplacée deux fois après sa mort. À l'origine, elle se serait trouvée dans un ermitage appelé ʾĪtissa, dans le Bulga, ancienne région de Šəläleš, à une centaine de kilomètres au sud-est de Däbrä Asbo³⁴. De là, selon une tradition orale récoltée par E. Cerulli, elle aurait été transportée à Däbrä ʾĪtissa³⁵. Nous ne trouvons aucun renseignement sur la localisation de cette première translation dans les textes rédigés par la communauté de Däbrä Asbo/Libanos. Une indication particulièrement vague se trouve dans l'*Histoire de Däbrä Libanos*. Cette chronique datant de 1653-1654 fut rédigée par les moines de Däbrä Libanos. Elle représente une petite partie d'un ouvrage plus large : un règlement de la communauté de Däbrä Libanos. Cette chronique stipule uniquement que le corps de Täklä Haymanot fut déplacé vers une église en « contrebas ». Durant l'abbatiate de Tewodros, sa dépouille fut installée dans Däbrä Asbo, en 1410³⁶.

Lors du premier transfert, en 1370, étaient présents : Anorewos de Däbrä Šəgaga (Wäräb) ; Yoséf de Ennare'et (ʾĪnnarya), Matyas du Fäṭägar et Anorewos de Morat³⁷. La construction de ce texte, comparée à celle du *gädla* Filpos, montre l'importance de la réunion autour de la tombe de Täklä Haymanot. Cet argument, qui n'apparaît que de façon secondaire dans la Vie de Filpos, laisse à penser qu'à l'origine, le réseau de Däbrä Asbo n'était composé que de quatre moines : « La brièveté de la première version de l'*Histoire de la translation du corps de Täklä Haymanot*, par rapport aux Actes de Filpos, peut s'expliquer par la moindre importance que revêt, dans le premier texte, le symbole des douze moines. Si bien que les quatre noms mentionnés reflètent peut-être plus l'état du réseau de Däbrä Asbo au début du XV^e siècle. Les deux Anorewos, Yosef et Matyas, incarnent probablement les quatre premières

³⁴ E. CERULLI, "Gli abbati", (1945), p. 231-232.

³⁵ E. CERULLI, "Gli abbati", (1945), p. 231-232. Il existe un monastère du nom de Däbrä ʾĪtissa Šəläleš à 13 kilomètres au sud d'Aletu, sur la route de Däbrä Bərhan. J. PERSON, "ʾĪtissa", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 446-447.

³⁶ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 132, source traduite et éditée par l'historienne, p. 329-345.

³⁷ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 126.

communautés qui sont entrées dans le réseau du Šäwa »³⁸. Cela signifie qu'en 1370, seuls quatre moines appartenaient au réseau de Däbrä Asbo. Entre cette date et la rédaction du *gädlä* Filpos en 1424-1425, huit autres saints moines auraient alors été rattachés au conglomerat, agrandissant de fait l'aire d'influence du monastère. C'est le cas d'Adhani du Damot. L'hypothèse d'une évangélisation du Damot par un disciple de Täklä Haymanot au XIV^e siècle se trouve donc invalidée. Pour cette époque, nous ne pouvons statuer sur l'existence de missions de conversion dans ce territoire. C'est également le cas pour les périodes postérieures, où seule l'évangélisation de l'Āndägäbtän et du Wäräb est renseignée.

Après Anorewos, deux saints moines auraient évangélisé l'Āndägäbtän et le Wäräb : Samu'el de Däbrä Wägäg et Mäba'a Šayon. Tous deux sont présentés dans leur hagiographie comme des disciples de Täklä Haymanot. D'après sa Vie, Samu'el aurait été l'un des premiers disciples du saint moine dont il aurait suivi l'enseignement. Il s'agit d'une reconstruction historique, Samu'el étant contemporain de Dawit (1379/80-1413). Sa filiation avec Täklä Haymanot tient de ce que son père Endreyas et son oncle maternel Anorewos de Däbrä Šägaga étaient des disciples de la première heure de Täklä Haymanot. Samu'el aurait suivi les pérégrinations de son père Endreyas et de son oncle Anorewos dans le Wäräb et dans l'Āndägäbtän, avant de retourner dans le Wägäg. L'activité propre de Samu'el dans l'Āndägäbtän est donc plus tardive. En effet, cette dernière est à dater du règne de Dawit (1380-1413) qui l'envoya dans ce territoire³⁹. Quant à son rattachement au réseau de Däbrä Asbo/Libanos, il est lui aussi assez tardif. Au début du XVI^e siècle, parallèlement à la rédaction d'une nouvelle version des Actes de Täklä Haymanot, une seconde histoire de la translation du corps du saint vit le jour⁴⁰. Dans cette dernière, parmi les moines du réseau de Däbrä Libanos, deux nouveaux personnages apparaissent : Zena Marqos du Morat est substitué à Märqorewos du Märḥabete, tandis que Samu'el de Däbrä Wägäg, missionnaire dans l'Āndägäbtän, remplace Filpos⁴¹. Au XVII^e siècle, le *Ledätä Ābāw* (*La Généalogies des Pères*), autre texte rédigé à Däbrä Libanos mentionne douze moines présents autour de la tombe du saint du Šäwa. Cette fois, Yohannes de Kel'at disparaît au profit de Samu'el de Däbrä Wägäg⁴². C'est donc par un procédé de substitution que Samu'el de Däbrä Wägäg, son activité missionnaire et ses fondations religieuses furent rattachées au réseau de Däbrä Libanos à partir du XVI^e siècle.

³⁸ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 127.

³⁹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, traduction p. 11. Ce passage sera étudié plus en détail par la suite.

⁴⁰ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 127 ; E.A.W. BUDGE, *The Life of Takla Haymanot*, 1906, p. 258-259.

⁴¹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 12 ; E.A.W. BUDGE, *The life of Täklä Haymanot*, 1906, p. 258-259.

⁴² M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 124 ; GETATCHEW HAILE, "The Monastic Genealogy of the Line of Täklä Haymanot of Shoa", *RSE*, vol. 29, (1982-83), p. 7-8.

Au milieu du ^{xv}^e siècle, un autre saint moine, Mäba'a Şəyon aurait également christianisé l'Ēndägäbtān et notamment les populations Gafat qui y résidaient⁴³. D'origine noble, son père est présenté comme un parent d'un certain Samuel :

« Alors, il y avait un homme dont le nom était Habta Syon, qui vivait dans le droit chemin, sans s'adonner au péché, il venait de la famille de Rabban Samuel [*amzämädä Samu'el räbba*], un homme de haut rang, étoile de lumière princière, et son pays [*hägär*] était l'Andagabtān, et il était de famille noble et de naissance haute et distinguée »⁴⁴.

Il est très probable qu'il soit ici fait référence à Samu'el de Däbrä Wägä. En effet, d'une part le terme *räbba* est un synonyme de *māmhər*⁴⁵. C'est par ce second titre que Samu'el de Däbrä Wägä est présenté dans les textes issus de Däbrä Libanos et c'est également avec ce titre qu'il fut nommé par Dawit dans l'Ēndägäbtān⁴⁶. D'autre part, un passage du *gädla* Mäba'a Şəyon montre les liens du saint avec Däbrä Libanos, communauté à laquelle Samu'el de Däbrä Wägä fut rattaché. Le saint moine fut en effet appelé à se rendre sur la tombe de Täklä Haymanot afin d'y célébrer sa mort⁴⁷. Mäba'a Şəyon fut donc rattaché à Täklä Haymanot par sa filiation, et ce bien qu'il n'apparaisse dans aucune des listes des disciples du saint moine rédigées à Däbrä Asbo/Libanos entre le début du ^{xv}^e siècle et le ^{xvii}^e siècle.

⁴³ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabâ Syon*, 1898, traduction p. 34-36. Cette évangélisation fait suite à un pacte - *kidan* - passé entre le saint moine, le Christ et la Vierge. E.A.W. BUDGE, *The life of Mabâ Syon*, 1898, traduction p. 78-79 : « Et en ce qui concerne les habitants de telle et telle ville [*hägär*], je [le Christ] te recomposerais en raison de l'amour que tu me portes ; et plus encore, je te confie le soin de les délivrer des Gafat et je te les donne même en récompense ».

⁴⁴ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabâ Syon*, 1898, texte fol 5a – 5b, traduction p. 29: “Now there was a certain man whose name was Habta Syon, who walked in the right way, and did not stand in the path of the sinful, he sprang from the tribe of Rabban Samuel, a man of high rank, the princely star of light, and his country was Andagabtān, and he was of noble family and of high and distinguished birth”.

⁴⁵ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 461, *räbba* : « maître », « enseignant », « chef », « supérieur », « le plus âgé », « gardien de troupeaux ».

⁴⁶ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, p. 11.

⁴⁷ E.A.W. BUDGE, *The life of Mabâ Syon*, 1898, p. 34-36.

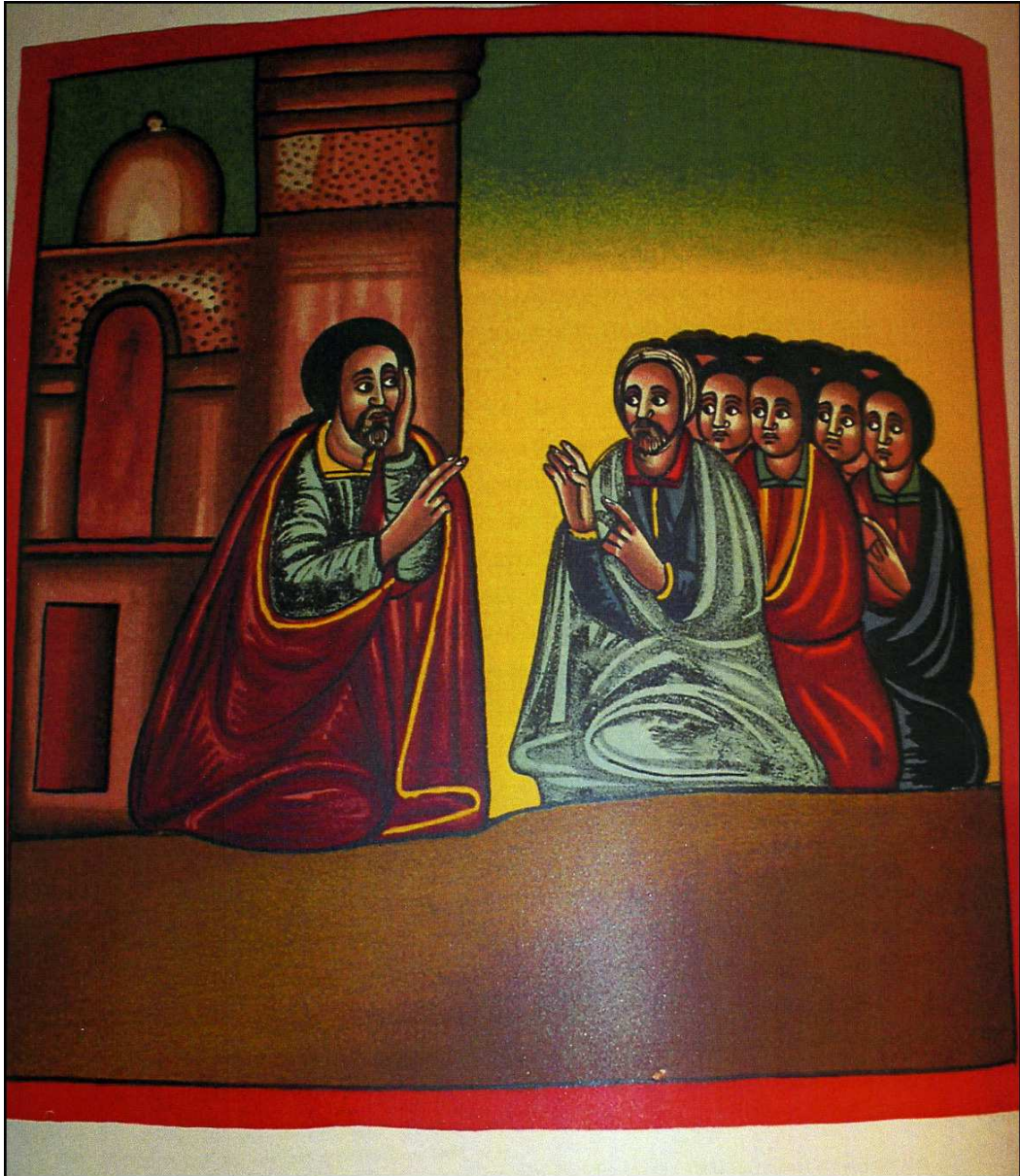


Figure 12 : « Maba'a Şəyon à Däbrä Libanos avec Täklä Haymanot »

Les hagiographes de Samu'el et de Mäba'a Şəyon associèrent donc ces personnages à Täklä Haymanot, grande figure du monachisme éthiopien. Sans que nous puissions établir avec certitude l'origine ecclésiastique de Samuel ou de Mäba'a Şəyon, leur filiation à Täklä Haymanot prend un sens particulier au xv^e siècle, période de rédaction de ces *gädlät*. À partir de la fin du xiv^e siècle et plus encore au xv^e siècle, on assiste en Éthiopie à un rapprochement entre certaines communautés monastiques et la royauté chrétienne éthiopienne. C'est notamment le cas de Däbrä Asbo/Libanos qui supplante Däbrä Hayq dans cette entente⁴⁸. Cette relation fut notamment marquée par le changement de nom de Däbrä Asbo qui, en 1445,

⁴⁸ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003,

sous le règne de Zär'ä Ya'eqob et par la volonté de ce dernier prit le nom de Däbrä Libanos : « En raison du soutien des moines de Däbrä Asbo au cours de la bataille [qui opposa le roi éthiopien à Aḥmad Badlay sultan de l'Adal de 1432 à 1445], le souverain récompense la communauté en la baptisant d'un nouveau nom. Cet épisode souligne la volonté unilatérale du roi d'imposer un changement. Il fonde en quelque sorte une nouvelle communauté, avec laquelle des rapports neufs sont établis sur la base d'une entente : les moines prient pour le roi en faveur de la victoire à la guerre, et en échange, le roi dote richement le monastère qui l'a soutenu »⁴⁹. Les Vies de Samuel et de Mäba'a Šəyon ayant probablement été rédigées dans le contexte du règne de ce souverain, il n'est pas étonnant que leurs communautés monastiques aient cherché à participer à cette nouvelle ère. De fait, on insista ou on établit une filiation entre les moines de l'Āndägäbṭān et le fondateur de Däbrä Libanos. Cela permettait d'une part de placer la chrétienté de l'Āndägäbṭān dans le giron d'une entente entre les moines et les rois et d'autre part, de faire rejaillir sur ces communautés l'aura de Täklä Haymanot. On établissait par ailleurs une continuité dans l'évangélisation de l'Āndägäbṭān et du Wäräb. Enfin, ce procédé valorisait les missions de ces deux personnages en les rattachant à l'œuvre d'un prédécesseur illustre.

Ce n'est qu'à partir du XVI^e siècle que Däbrä Libanos s'empara de cette filiation en plaçant Samu'el parmi les premiers disciples de Täklä Haymanot. Cette réécriture des listes des fils spirituels du saint concernait uniquement le rattachement de la communauté de Samu'el à Däbrä Libanos. D'une communauté probablement jusque-là indépendante, elle devenait désormais liée à une maison mère. Cette intégration allait de pair avec un certain nombre d'obligations dues à Däbrä Libanos : service, taxes ... Ces dernières avaient été instituées par le *gädl* de Filpos. Suite aux nominations, Filpos ordonna aux moines de se réunir chaque année autour de la dépouille de leur père spirituel, afin de célébrer la mémoire du saint⁵⁰. Ce rassemblement cimentait les différentes filiales de Däbrä Asbo/Libanos entre elles et montrait la dévotion des membres du réseau à l'égard de la maison mère : « [...] le culte autour de la tombe de Täklä Haymanot symbolise la soumission des onze professeurs du Šäwa à l'abbé de Däbrä Asbo [...]. Cette organisation très hiérarchisée bénéficie entièrement à Däbrä Asbo, qui détient l'autorité supérieure sur les communautés du Šäwa »⁵¹. À la différence de ce que nos *gädl*at nous présentaient, la relation n'était plus celle de moine à

⁴⁹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 190.

⁵⁰ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 125, note 162 ; B. TURAËV, *Gadla Filpos*, 1908, traduction p. 179-180.

⁵¹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 125.

moine mais de monastère à monastère. Le changement était d'importance puisqu'il permettait d'agrandir le domaine d'action de Däbrä Libanos.

Ces multiples réécritures de l'évangélisation de l'Āndägäbtān et du Wārāb, si elles nous renseignent sur l'évolution d'un réseau et sur les enjeux politiques attenants, nous permettent également d'établir une chronologie de l'évangélisation des territoires du sud de l'Abbay. Si le *gädl* de Filpos suggérait une certaine implantation dans cet espace dès la seconde moitié du XIV^e siècle, seuls l'Āndägäbtān et le Wārāb semblent avoir été effectivement visés par des missions d'évangélisation depuis cette période. Aux XIV^e et XV^e siècles, l'Āndägäbtān et le Wārāb furent évangélisés par des saints moines éthiopiens. Ces derniers y convertissaient les populations, luttèrent contre la religion *däsk* et établissaient des communautés monastiques. L'évangélisation de ces deux territoires fut continue. Cette permanence symbolise l'effort mené dans ces territoires par les moines éthiopiens pour convertir les populations à l'époque médiévale. Elle nous permet également de comprendre ce que l'analyse de l'évolution géopolitique de ces deux territoires à la même époque laissait entrevoir. Le pouvoir royal et l'Église chrétienne y furent de mieux en mieux acceptés par les populations de l'Āndägäbtān et du Wārāb, par ailleurs incorporées au giron du royaume chrétien. Rien d'étonnant alors de voir dans les Gafat de l'Āndägäbtān, les gardiens du trésor des églises de ce district du Šäwa pendant le *ḡihād* de l'imam Ahmad⁵². A contrario, au sein du même espace géographique, rien n'indique que des missions d'évangélisation aient eu lieu dans le Damot à la même période. En effet, sans supposer une absence de prosélytisme chrétien dans ce territoire, il semble qu'il fut en premier lieu une région d'exil pour des moines opposés au pouvoir royal.

c. Le Damot, à la marge du christianisme (XIV^e siècle)

L'histoire de l'Éthiopie chrétienne au XIV^e siècle compte de nombreux épisodes de conflits entre les moines et les rois. Au début du XIV^e siècle, Bäṣalotä Mika'el, Filpos, d'Anorewos de Däbrä Ṣägaga, Tadewos, Qawestos, Aron de Däbrä Daret et Endreyas, le père de Samu'el de Däbrä Wägäg auraient affronté les rois Amdä Ṣəyon (1314-1344) et Säyfä Ar'ad (1344-1371). Or, suite à ces affrontements, plusieurs de ces moines furent exilés dans le Damot et ils sont les seuls représentants de l'Église chrétienne éthiopienne dont nous pouvons attester de la présence dans ce territoire au XIV^e siècle.

⁵² Voir chapitre 4, p. 211.

Leur mésentente avec le pouvoir royal fut étudiée par plusieurs historiens. E. Cerulli, le premier, envisagea cet épisode de l'histoire éthiopienne afin de distinguer parmi ces belligérants ecclésiastiques lequel fut le premier à s'opposer au pouvoir royal. Il conclut que Bäṣalotä Mika'el avait été le précurseur de ces conflits et que les Actes des autres saints moines avaient été copiés sur le sien⁵³. En 1972, Taddesse Tamrat reprenait ces épisodes de l'histoire du royaume chrétien éthiopien qu'il analysait sous le prisme de réformes monastiques au XIV^e siècle. Parallèlement, il soutenait l'hypothèse de l'évangélisation de certaines régions par l'exil des moines impliqués dans ces conflits⁵⁴. Douze ans plus tard, Steven Kaplan reprenait cette hypothèse de Taddesse Tamrat qu'il développait par ailleurs. Dans le même temps, il cherchait à savoir qui des différents saints moines fut le premier opposant aux souverains chrétiens du XIV^e siècle. Contrairement à E. Cerulli, il considérait que Filpos, Anorewos et Aron étaient les initiateurs de ces contestations⁵⁵. Enfin, en 1998, M-L. Derat analysait une nouvelle fois ces conflits. Elle voyait dans le récit de ces différentes altercations, un stéréotype des relations conflictuelles entre les moines et les rois⁵⁶ et s'accordait avec E. Cerulli pour considérer que les Actes de Bäṣalotä Mika'el, rédigés à la fin du XIV^e – début du XV^e siècle, étaient le modèle repris par d'autres hagiographes⁵⁷. Elle concluait par la difficulté de définir qui participa réellement à ces conflits tant l'histoire de ces derniers est stéréotypée et permet avant tout d'attester de la sainteté d'un moine au travers de son martyre⁵⁸. Pour autant, dans le cadre de cette étude, il est intéressant de remarquer qu'au XIV^e siècle, la présence de moines missionnaires dans le Damot est toujours présentée comme la conséquence d'un exil dicté par un souverain éthiopien.

Ces conflits ne nous sont connus que par les hagiographies des moines protagonistes. Le motif de la discorde est toujours identique et vise la politique matrimoniale des deux souverains auxquels il fut respectivement reproché d'avoir épousé la femme de son père et de s'être marié à plusieurs femmes : « Le souverain accueille cette opposition avec colère, faisant fouetter le moine et l'exilant. Le conflit se poursuit ensuite sur des thèmes divers mettant en relief la volonté d'indépendance du moine à l'égard du pouvoir royal, et réciproquement la quête d'un contrôle du monachisme par l'autorité royale »⁵⁹. Sur sept moines qui se seraient opposés au pouvoir royal, trois furent envoyés en exil dans le Damot : Filpos, Anorewos et

⁵³ E. CERULLI, "Gli abbati", (1945), p. 236-243.

⁵⁴ TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 114-118.

⁵⁵ S. KAPLAN, *The Monastic Holy Man*, 1984, p. 92-100.

⁵⁶ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 144-152.

⁵⁷ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 152.

⁵⁸ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 152.

⁵⁹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 145.

Endreyas. Dans les Actes de Filpos, rédigés en 1424-1425, le conflit débute au cours du règne d'Amdä Şəyon et se poursuit pendant le règne de Säyfä Ar'ad. Le saint moine apprend que le roi a décidé d'épouser la femme de son père. Le *nəguś* prétendait avoir le droit de se marier avec celle des épouses royales qui n'était pas sa mère⁶⁰. Filpos accompagné de nombreux disciples, se rend à la cour du roi⁶¹. Amdä Şəyon le fait fouetter ainsi que ses disciples et de longues tortures lui sont infligées⁶². Malgré ces tortures, Filpos ne retire pas ses accusations et prédit au roi qu'il mourra d'ici trois ans et que son fils Säyfä Ar'ad lui succédera ; Filpos est alors exilé au Təgray⁶³. Amdä Şəyon meurt et le conflit reprend sous le règne de son successeur. Il change toutefois de nature et fait intervenir le métropolite Ya'eqob. Säyfä Ar'ad et ce dernier font un pacte : le souverain ne suivra pas les traces de son père et n'épousera qu'une seule femme. Mais Säyfä Ar'ad épouse trois femmes. Le métropolite fait alors appel à Filpos pour qu'il le soutienne dans son opposition au souverain. En résulte le renvoi de Ya'eqob en Egypte. Le conflit change alors de nature et concerne désormais la volonté royale d'intervenir dans le calendrier liturgique au sujet de la fête de la Nativité⁶⁴. Filpos s'oppose aux décisions royales. Il est exilé trois mois dans une région païenne, six mois au lac Zway et un an au Damot⁶⁵. Le métropolite Sälama (1348-1388) permet le retour de Filpos. Mais Säyfä Ar'ad relance le conflit en essayant de faire plier le moine. Ce dernier choisit l'exil où il meurt⁶⁶.

Le *gädla* Anorewos attribue à ce dernier le rôle de Filpos dans le conflit face à Amdä Şəyon puis à Säyfä Ar'ad. L'opposition du saint entraîne les mêmes conséquences. Il est fouetté puis exilé dans le Wäläqa par Amdä Şəyon⁶⁷, puis dans la région de Dara, au lac Zway et dans le Damot par Säyfä Ar'ad⁶⁸. Le conflit s'apaise entre le moine et le roi, mais reprend peu après sur un nouveau thème : Säyfä Ar'ad reproche à Anorewos de détourner ses soldats vers la vie monastique. Il expulse le saint dans la région de Gedom⁶⁹. Après dix-sept années d'exil, le roi renvoie Anorewos en paix à Däbrä Şəgaga⁷⁰.

Enfin, l'exil d'Endreyas nous est connu par l'hagiographie de son fils, Samu'el. Cette dernière reprend le récit de la participation d'Anorewos au conflit, participation à laquelle

⁶⁰ B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 206.

⁶¹ B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 208-209.

⁶² B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 210.

⁶³ B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 206.

⁶⁴ B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 202-207.

⁶⁵ B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 211-215.

⁶⁶ B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 206.

⁶⁷ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 82-83.

⁶⁸ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 71-74.

⁶⁹ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 74.

⁷⁰ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 82.

Endreyas est associé. La querelle ne se déroule qu'au cours du règne d'Amdä Şəyon. Endreyas est expulsé au Damot⁷¹. Puis Amdä Şəyon fait rassembler les saints qui poursuivent leur critique. Il les fait fouetter. Les saints meurent tous et sont enterrés à Ensedestey dans l'Ēndägäbtän⁷².

Les Actes d'Anorewos et ceux de Samu'el empruntent clairement au *gädla* Filpos, ce dernier ayant été rédigé avant les deux autres. Pour autant, nous ne pouvons assurer que cette copie signifie qu'Anorewos et Endreyas ne furent pas exilés par Amdä Şəyon et Säyfä Ar'ad. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant de prouver leur participation à ce conflit que de voir dans le Damot, un lieu commun pour l'exil des moines au XIV^e siècle. Pour Taddesse Tamrat comme pour S. Kaplan, ces bannissements permirent une évangélisation du Damot⁷³. Toutefois, bien que rien ne nous permette d'attester de cet état de fait, ce motif et sa répétition nous renseignent sur le statut religieux du Damot au XIV^e siècle. Le choix d'un lieu d'exil peut être conditionné par la volonté de voir l'exilé dans l'impossibilité d'échapper physiquement à sa condition, ou du moins de lui rendre la tâche particulièrement difficile. Or, nous avons vu précédemment que dans ce cas le Damot était un choix de premier ordre⁷⁴. L'autre avantage d'un lieu d'exil devait être de limiter, pour ne pas dire d'empêcher, la diffusion de l'idéologie du banni. Le Damot devait donc être un territoire dans lequel les souverains chrétiens ne craignaient pas que les idées des saints moines aient de l'influence. Le *gädla* Bäşalotä Mika'el, autre saint moine ayant subi les foudres d'Amdä Şəyon et de Säyfä Ar'ad souligne ce principe. Dans un premier temps, il fut exilé dans la région de Sawan présentée comme musulmane. Son enseignement se répandant de plus en plus, le roi l'envoya dans la région de Zway puis au Šäwa⁷⁵. D'une part, cela signifie que des régions non chrétiennes étaient aisément choisies comme lieu d'expulsion, d'autre part, que le pouvoir royal agissait lorsque l'idéologie des moines bannis se diffusait trop largement. Or, lorsque les moines furent exilés dans le Damot, le souverain ne revint jamais sur cette destination. Ce phénomène tendrait à indiquer que les populations de ce territoire restèrent sourdes à l'enseignement de Filpos, d'Anorewos ou d'Endreyas et ce, bien que leur hagiographie indique le contraire. Toutes mentionnent en effet l'activité des saints moines pendant leur

⁷¹ S. KUR, *Actes de Samu'el*, 1968, p.7.

⁷² S. KUR, *Actes de Samu'el*, 1968, p.8-9.

⁷³ TADESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 114-118; S. KAPLAN, *The Monastic*, 1984, p. 92-100

⁷⁴ Voir chapitre 2, p. 126.

⁷⁵ C. CONTI ROSSINI, *Gadla Basalota Mika'el seu acta sancti Basalota Mika'el*, Rome, 1905, (CSCO, Scriptores Aethiopici, t. 20), p. 33-34.

exil⁷⁶. Mais ce phénomène est proprement lié à l'objectif de ces textes : louer la sainteté de ces personnages, plutôt qu'à une réelle effectivité de leur action. Enfin, il nous faut remarquer qu'il s'agit là des seules indications quant à la présence de missionnaires éthiopiens dans le Damot au XIV^e siècle. Or, elle résulte d'un exil dont le but n'était pas, semble-t-il, l'évangélisation de ce territoire. Par conséquent, à notre connaissance, au XIV^e siècle, aucune mission d'évangélisation ne fut organisée dans le Damot. Ce phénomène est à mettre en relation avec le statut politique de ce territoire à la même époque. Il a été montré précédemment que si le royaume du Damot n'existait plus au XIV^e siècle, le Damot conservait une certaine puissance dans la région. Il est très probable que pour cette raison, il ait été particulièrement difficile d'y organiser la conversion des populations et que le Damot ait constitué par ailleurs un lieu de choix pour l'exil d'opposants au pouvoir royal. Le destin religieux du Damot se sépare donc de celui des anciens territoires vassaux des *motälämi*. Tandis que dans l'Āndägbätän et le Wäräb, l'Église redouble d'efforts pour convertir les habitants, le Damot sert de prison à ses représentants. C'est du moins ce que les scribes du XV^e siècle rapportèrent quant à l'évangélisation de ce territoire. Ils signifiaient en quelque sorte que la tradition accordait au Damot un statut particulier au sud de l'Abbay. Dans ce territoire il semblait difficile d'implanter une idéologie chrétienne quelle qu'elle fut.

Au XIV^e siècle, si nous ne pouvons douter que des chrétiens vivaient dans le Damot, son évangélisation active ne peut être attestée. Bien au contraire, ce territoire apparaît finalement à la marge des entreprises missionnaires. Cette situation va de pair avec son statut politique qui le montre très autonome durant toute cette période. D'un point de vue administratif et religieux, le Damot médiéval s'éloigne de ses anciens vassaux. L'Āndägbätän et le Wäräb voient s'installer en leur sein des communautés monastiques qui peu à peu changent le paysage culturel de ces espaces. La fin du XIV^e siècle et le XV^e siècle marquent une amplification de l'évangélisation de ces territoires à laquelle les souverains chrétiens participent désormais.

⁷⁶ B. TURAEV, *Gadla Filpos*, 1908, p. 211-215 ; C. CONTI ROSSINI, *Gadla Anorewos*, 1905, p. 71-74 ; S. KUR, *Actes de Samu'el*, 1968, p.8-9

B. Affirmer le christianisme dans l'Īndägbätän et le Wäräb (1380-1464)

Jusqu'à la fin du XIV^e siècle, il ne semble pas que les souverains éthiopiens aient pris part à la diffusion du christianisme dans les territoires qu'ils souhaitaient annexer à leur royaume. Certains historiens ont vu dans la répartition géographique des douze moines du Šäwa présentée dans le *gädl* de Filpos, une indication sur l'existence d'une politique commune d'évangélisation entre les moines et les rois⁷⁷. Les territoires dans lesquels ces saints moines se seraient rendus, correspondaient en grande partie à ceux sur lesquels Amdä Šəyon revendiquait une autorité au début du XIV^e siècle. À la suite de ces conquêtes militaires, les moines éthiopiens auraient cherché à y répandre le christianisme, favorisant ainsi l'annexion de ces espaces au royaume chrétien. Cette hypothèse ne tient compte ni de l'évolution du réseau de Däbrä Asbo/Libanos – dont nous avons montré que le *gädla* Filpos représentait une image tardive –, ni de ce que nous savons des relations entre les moines et les rois au XIV^e siècle. En effet, les éléments développés plus avant, quant aux conflits qui opposèrent des ecclésiastiques à Amdä Šəyon puis à Säyfä Ar'ad, rendent ce raisonnement quelque peu caduque. Plusieurs moines de Däbrä Asbo/Libanos furent au cœur de ces querelles. Il est dès lors très peu probable que ces derniers aient dans le même temps participé à une politique religieuse mise en place par le pouvoir royal. Par ailleurs, certains documents du XV^e siècle laissent entendre que les *nəguś* du XIV^e siècle n'étaient pas entièrement défavorables à des cultes non chrétiens. Le *Mäshäfa Bərhan* (*Livre de la Lumière*) et le *Mäshäfa Milad* (*Livre de la Nativité*) attribués à Zär'ä Ya'eqob font référence à des membres du clergé de la cour ayant eu recours à des pratiques divinatoires pendant le règne de ses prédécesseurs⁷⁸. Or, à aucun moment ces ouvrages ne mentionnent une répression ou une condamnation de ces pratiques par les aïeuls de Zär'ä Ya'eqob.

Un règne semble amorcer un tournant dans les considérations religieuses des souverains chrétiens. Il s'agit de celui de Dawit (1380-1412). Nous ne disposons d'aucune chronique royale renseignant ce règne. Toutefois, ce dernier nous est connu par les nombreuses traductions datées de cette période. C'est en effet à sa demande que le *Livre des Miracles de Marie*, composé en France au XII^e siècle et diffusé par la suite dans toute l'Europe

⁷⁷ C'est là l'argument présenté par Taddesse Tamrat dans *Church and State* : « Son [Ya'eqob] plan était d'établir des centres chrétiens permanents dans les zones païennes nouvellement conquises par Amdä Šəyon ». TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 175.

⁷⁸ K. WENDT, *Das Mäshäfa Milad*, 1962-63, p. 19 ; C. CONTI ROSSINI, L. RICCI, *Il libro della luce*, 1964-1965, (1), p. 49.

et l'Orient chrétien, fut traduit de l'arabe en gə'əz⁷⁹. Ce texte fut par la suite étoffé de récits miraculeux propres à l'Éthiopie se référant à la fin du XIV^e ou au début du XV^e siècle. Cet ouvrage semble avoir été rédigé au sein de la cour royale.⁸⁰ Plusieurs miracles célèbrent les souverains éthiopiens de cette période, dont Dawit. Son règne fut conjointement marqué par la mise en place d'un culte marial, plus tard renforcé par son fils Zär'ä Ya'eqob⁸¹. Outre la traduction des miracles de Marie, il aurait aussi fait venir en Éthiopie des icônes de la Vierge peintes par Saint Luc, des reliques de la vraie croix et de Saint Georges⁸². Ces différents éléments montrent la dévotion de ce souverain chrétien et indiquent les débuts d'une ingérence dans l'élaboration du dogme chrétien éthiopien. Conjointement, Dawit apparaît comme un *nəguś* particulièrement actif dans les processus d'évangélisation de certains territoires. L'Āndägäbṭān fut au centre de ses considérations. L'évolution religieuse de ce territoire tend dès lors vers une diffusion étendue du christianisme, tandis que les modalités de conversion passent entre les mains des souverains éthiopiens.

a. Les māmḥəran de l'Āndägäbṭān, des moines investis d'une charge laïque

L'Āndägäbṭān, touché par plusieurs missions d'évangélisation au XIV^e siècle, accéda à un nouveau statut lorsque, pendant son règne, Dawit y nomma un ecclésiastique, Samu'el de Däbrä Wägäg, à un poste à la fois religieux et laïc. Il renforçait ainsi à la fois le pouvoir des souverains chrétiens et celui de l'Église éthiopienne sur ce territoire.

Après avoir suivi Endreyas et Anorewos dans leurs pérégrinations au sud de l'Abbay, Samu'el de Däbrä Wägäg se rendit à la cour de Dawit (1379/80-1413). Cette audience avait été demandée par le saint moine suite à la mort de son père exilé par Säyfa Ar'ad (1344-1371). Samu'el souhaitait alors déplacer la dépouille de son père :

⁷⁹ E. CERULLI, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria*, Rome, 1943 ; G. COLIN, *Le Livre des miracles de Marie*, Paris, Colin, 2004 ; A. CAQUOT, « Aperçu préliminaire sur le Mashafa Tefut », *AE*, vol. 1, (1955), pp. 89-108 ; GETACHEW HAILE, « Documents on the History of Ase Dawit », *JES*, vol. 16, (1983), p. 26, p. 34 note 12.

⁸⁰ En 1967, D. Spencer a pu prendre quelques clichés d'un manuscrit des Miracles de Marie conservé sur l'*amba* Gešén, attribué au roi Dawit [D. SPENCER, « Trip to Wag and Northern Wallo », *JES*, 5, (1967), p. 103]. M. Heldman a étudié les photos prises par D. Spencer, ce qui lui a permis d'affirmer qu'il s'agissait d'un Livre des Miracles de Marie « produit dans le scriptorium du palais de l'Empereur Dawit » (M. HELDMAN, S.H. MUNRO HAY, *African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, New Haven, 1993, p. 91). Ce manuscrit a été microfilmé pour le projet EMMML et est répertorié sous la cote EMMML 9002. Le nom du roi Dawit ou son nom de règne, Constantin, est régulièrement invoqué dans le manuscrit.

⁸¹ Zär'ä Ya'eqob introduit les miracles de Marie dans la liturgie éthiopienne en 1442. E. CERULLI, *Il libro etiopico*, 1943, p. 90 ; G. COLIN, *Le Livre des miracles*, 2004.

⁸² GETACHEW HAILE, « Documents on the History », (1983), p. 25-36 ; M. HELDMAN, « A Calice from Venice for Emperor Dawit of Ethiopia », *BSOAS*, vol. 53, n° 3, (1990), p. 442-445 ; S. KAPLAN, « Notes Towards a History of Ase Dawit I (1382-1413) », *Aethiopica*, vol. 5, (2002), p. 71-88.

« Lorsque notre père Samuel apprit que le Nouveau David était roi, il se réjouit et il vint au vestibule du roi. Il entra et lui raconta tout ce qui était arrivé du commencement jusqu'à la fin, comment les os de son père étaient abandonnés dans la terre déserte. Et notre père Samuel le supplia en disant : “Ô mon Seigneur roi, permettez moi de transporter les os de mon père qui restent abandonnés dans la terre déserte, parce que mon couvent et la prédication n'étaient pas (encore) permis, pour que je construise là l'église” »⁸³.

Le *nəguś* autorisa cette translation et ordonna qu'une église soit fondée pour abriter les restes d'Endreyas. Dans le même temps, il pourvut Samu'el en terres pour l'édification de ce nouveau lieu de culte et le nomma *māmhər* d'Enasedestey dans l'Āndägäbtän, lieu choisi comme dernière résidence d'Endreyas :

« Puis il [Dawit] envoya les hérauts [*qalä 'äwadi*], l'un de la maison de son serviteur [*wä'alihu*], l'un de la maison du *ba'ala tagwazagwaz*, et l'un de la maison du juge suprême [*liqä mäṭani*]. Ils partirent ensemble et ils arrivèrent à Merbarya qui s'appelle terre [*mədr*] de Enasedestey. Ils rassemblèrent les gens [*säbə'*] de cette ville [*hägär*] et ils leurs dirent : “Écoutez l'ordre du roi qui dit : Nous avons donné⁸⁴ la terre [*mədr*] de Enasedestey à l'abba Samuel, qu'il soit votre père [*abba*] et votre maître [*māmhər*]” »⁸⁵.

Ce passage du *gädla* Samu'el fait vraisemblablement état d'un édit promulgué par Dawit. Il a toutes les caractéristiques d'une charte, d'un document juridique⁸⁶. Les chartes juridiques éthiopiennes émanaient en majeure partie du pouvoir royal qui détenait le monopole de l'émission d'actes légaux. Leur principal bénéficiaire était l'Église éthiopienne. Les édits s'adressaient aux bénéficiaires tout autant qu'à ceux, civils et religieux, qui devaient les respecter. Ils faisaient part des décisions et ordonnances royales, de l'attribution de charges et de donations de terres⁸⁷. Samuel, représente ici l'Église éthiopienne destinataire

⁸³ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, p. 9.

⁸⁴ Le texte gə'əz ne fournit pas le terme qui est alors sous entendu.

⁸⁵ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 13, traduction p. 10.

⁸⁶ A. WION, « La langue des actes éthiopiens à l'épreuve de la modernité », in J-M. BERTRAND, P. BOILLEY, J-P. GENET, P. SCHMITT PANTEL (éd.), *Langue et Histoire*, pré-print, (2012), p. 8. A. Wion note que les chartes juridiques les plus anciennes datent de l'époque médiévale. Certains de ces documents prétendent remonter à la « période d'établissement du christianisme d'État, c'est-à-dire au IV^e siècle ».

⁸⁷ A. WION, « Promulgation et enregistrement des actes royaux éthiopiens en faveur des institutions politico-religieuses du nord du royaume (XVI^e siècle) », in DAOUDA GARY-TOUNKARA ET D. NATIVEL, (dir.), *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara*, Paris, (2012), p. 338 et note 9. L'historienne note qu'il existe d'autres producteurs de documents légaux en Éthiopie : les communautés monastiques produisant des archives pour conserver la mémoire de leurs institutions mais aussi pour écrire une histoire de la royauté. Voir également, A. WION, « La langue », (2012), p. 7.

d'une décision royale émanant de Dawit. Cet édit contient une donation de terres, accompagnée de l'établissement de règles pour l'administration des institutions religieuses.

Les édits revêtaient à la fois une forme écrite et une forme orale et ils ne faisaient pas toujours l'objet d'écrits spécifiques. D'autres textes pouvaient faire part des décisions royales qui seraient par la suite promulguées. Plusieurs chroniques royales comportent des termes liés au champ lexical de la déclamation. On y trouve régulièrement l'expression d'*äwaḡ nāgärä*, « dire l'*äwaḡ* »⁸⁸. La Vie de Iyäsus Mo'a raconte comment le roi Yekuno Amlak aurait émis un édit conférant des terres à Däbrä Hayq ainsi que le « privilège donné à l'abbé de ce monastère de ne plus avoir à se tenir debout lors de la lecture d'écrits portant le sceau du roi »⁸⁹. L'écrit servait alors d'enregistrement, de copie de l'acte tel qu'il avait été promulgué oralement⁹⁰.

La promulgation, ou *äwaḡ*, rendait la décision exécutoire et officielle. Comme le résume A. Wion : « Pour exister, un acte juridique doit être émis par une autorité et communiqué en tant que tel aux personnes sur qui s'exerce ses effets »⁹¹. D'importants dignitaires du royaume étaient présents. Ils étaient des témoins et servaient également de hérauts, tels que les *qalä 'äwadi* « la voix de l'*äwaḡ* »⁹² mentionnés dans l'extrait du *gädla* Samuel. Les *qalä 'äwadi* servaient de porte-parole au *nəguś* qui était rarement présent lors de la promulgation de l'édit. Ils possédaient tous des charges importantes au sein du royaume. *Bä'ala* est un titre général de fonctionnaire de la cour toujours associé à une charge⁹³. Ici il s'agit d'un *täg^wazag^waz* littéralement « celui qui dresse la tente, celui qui répand de l'herbe fraîche ou des tapis »⁹⁴. Ce personnage était probablement en charge du *décorum* symbolisant la solennité de l'acte. Il dressait la scène permettant la réalisation du rituel de promulgation de l'acte juridique. Le *liqä māṭani* était un des juges suprêmes de la cour. Comme beaucoup de

⁸⁸ A. WION, « Promulgation », (2012), p. 344.

⁸⁹ A. WION, « La langue », (2012), p. 9, note 25 ; S. Kur, *Actes de Iyäsus Mo'a*, 1965, traduction, p. 23, texte p. 28.

⁹⁰ A. WION, « Promulgation », (2012), p. 349.

⁹¹ A. WION, « Promulgation », (2012), p. 343.

⁹² BAIRU TAFLA, «The 'Awāḡ: An Institution of Political Culture in Traditional Ethiopia», *Études éthiopiennes : actes de la X^e Conférence internationale des études éthiopiennes*, Paris, 24-28 août 1988, vol. 1, (1984), p. 366, citant les dictionnaires de KIDANÄ WÄLDÄ KEFLE *Mäṣehäfä säwasew wäges wämäzegäbä qalat ḥäddis : nebabu bäge'ez fačew bamarena*, Addis Abeba, Artistik Matamiya Bet, 1956, p. 336 et 626 ; A. DILLMANN, *Lexicon*, 1865, col. 692 et DÄSTA TÄKLÄ WÄDL, *Addis yamarena*, 1962, p. 85, 330, 841, 910.

⁹³ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 404.

⁹⁴ A. WION, « Promulgation », (2012), p. 347 et note 42, citant T.L. KANE, *Amharic-English Dictionary*, vol. 2, 1990, p. 2031 ; W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 211 ; A. DILLMANN, *Lexicon*, 1865, p. 1193.

dignitaires, ils étaient deux, l'un dit de gauche, l'autre dit de droite⁹⁵. Ces représentants du souverain étaient les détenteurs de l'autorité qui accomplissaient l'acte juridique⁹⁶.

Par cet édit, Samu'el fut nommé en grande pompe *māmhar* d'Enasedestey dont il reçut également des terres. Missionnaire, chargé de l'évangélisation des populations de ce district de l'Āndägäbtän, il devenait également propriétaire foncier. En Éthiopie, à l'époque médiévale, le système foncier comprenait au moins deux types de terres : des terres dites *räst*, se transmettant héréditairement et des terres dites *gult*, pour lesquelles un renouvellement était nécessaire⁹⁷. Dans les deux cas, les donations foncières impliquaient une contrepartie : le versement au roi d'un impôt issu généralement du travail des terres concédées⁹⁸. Posséder des terres était la principale source de revenu pour un lieu de culte. Cela permettait de nourrir le clergé et de recevoir des visiteurs. Par ces donations, Dawit conférait à Samu'el les moyens d'évangéliser cette partie de l'Āndägäbtän dans de bonnes conditions.

La nomination de Samu'el comme *māmhar* d'Enasedestey précéda de peu un second mandat ; le moine fut nommé à la tête de l'évangélisation de l'Āndägäbtän. Cette fois aussi, c'est le *nəguś* Dawit qui en est à l'origine :

« Le roi David appela notre père Samuel et il lui dit : “ A toi je te donnerai la charge [*simāt*] de patriarche [*bäträ yark*] dans la région [*bəher*] d'Endagebton, de son bout jusqu'au bout [*‘əmṣənəfu ‘aska ṣənəfu*] pour que tu sois pour tous le docteur de la loi et l'éducateur [*māmhar*] et celui qui décide [*mānəgäśəṣä*]; et à ceux qui commettront une faute ou un péché, pour que tu leur pardonnes leurs péchés et leurs crimes ; et s'ils s'élèvent contre toi, je te donne le fouet pour les reprendre”. Il lui donna le siège précieux et haut et la croix qu'il devait tenir dans la main et la couronne qu'il devait porter sur sa tête et il dit : “Ce siège et cette couronne, et la croix et le fouet qu'ils t'appartiennent, à toi et à ta postérité”. Et notre père Samuel fut placé au pouvoir par notre roi David. Il reçut ce que (le roi) lui donna comme le premier *qalä häṣe* ; il sortit et alla à Enasedstey. Il enseignait la foi et les commandements du Seigneur aux fidèles : hommes et femmes. Puis il préposa [*simä*] à sa place Tadewos, son fils (spirituel) pour qu'il soit leur père [*abba*] et maître [*māmhar*]. Ensuite il les bénit en priant pour leur salut et ils l'accompagnèrent sur sa route »⁹⁹.

⁹⁵ DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 407.

⁹⁶ A. WION, « Promulgation », (2012), p. 346.

⁹⁷ Voir chapitre 4, p. 207.

⁹⁸ J. MANTEL-NIECKO, *The Role of Land Tenure*, 1981, p. 144.

⁹⁹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 15, traduction p. 11.

Ce deuxième édit renforce et étend l'autorité de Samu'el qui n'a plus en charge un district de l'Āndägbätän mais le territoire dans son entier. En outre, il modifie le statut du saint moine qui, s'il reste *māmhər*, devient également *bäträ yark* (chef des prêtres, patriarche) et *qalä häše* (porte parole du roi). *Bäträ yark* était le titre du supérieur d'une église¹⁰⁰. Puisqu'il n'est pas question ici d'un lieu de culte mais d'un territoire, il semble que par cet édit, Samu'el devenait le supérieur ecclésiastique de l'Āndägbätän tout en conservant sa charge de missionnaire. Par ailleurs, il se voyait octroyer une charge laïque. Le *qalä häše* était « la voix du roi »¹⁰¹, détenteur d'une charge administrative laïque. Au sein du royaume chrétien, à l'époque médiévale, un grand nombre de personnes endossèrent cette fonction. Loin d'être dévolue à un même fonctionnaire royal, il s'agissait probablement d'une fonction « tournante ». A. Wion note à ce sujet que ces porte-parole étaient vraisemblablement envoyés aux quatre coins du royaume sans avoir la charge d'une région en particulier¹⁰². Toutefois, l'extrait du *gädla* Samu'el présenté ici montre qu'un *qalä häše* pouvait se voir attribuer un territoire sur lequel s'étendait son autorité. Il était souvent qualifié d'un autre titre ou d'une autre fonction¹⁰³. Ici Samu'el est à la fois *māmhər*, *bäträ yark* et *qalä häše*. Il devenait par conséquent un délégué de l'autorité royale qu'il représentait dans le territoire dont il avait la charge d'un point de vue ecclésiastique et laïc.

Cette nomination s'accompagna de l'attribution d'insignes symbolisant le pouvoir de Samu'el : la croix et la couronne. La croix était un emblème représentant le statut religieux du saint moine. Elle était son outil de travail, son insigne. À l'inverse, la couronne relève des attributs royaux. Les rois aksumites en portaient une¹⁰⁴ et, au début du XVI^e siècle, F. Alvares décrit Ləbnä Dəngəl comme étant coiffé d'une couronne¹⁰⁵. Bien qu'il s'agisse d'un insigne royal, la couronne apparaît en revanche à plusieurs reprises comme un cadeau fait au supérieur d'une église royale. Bā'ədä Maryam confia une couronne d'or au *mākdeb*, le supérieur d'Atronsa Maryam¹⁰⁶. Gälawdewos « nomma le grand prêtre Afawä Dəngəl chef des prêtres [...]. Il le constitua dans cette dignité en lui mettant sur la tête la couronne royale

¹⁰⁰ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 240.

¹⁰¹ A. WION, « Promulgation », (2012), p. 344, 346. Cependant, c'est avec une extrême prudence qu'il nous faut analyser un titre de fonctionnaire chrétien éthiopien : « Un titre peut conserver une formulation archaïque tandis que le rôle réel affecté à la fonction a évolué, ce qui provoque un hiatus entre le sens premier d'un titre et sa réalité sociale ». Par conséquent, à plusieurs siècles de distance, les éléments de titulature de Samu'el ne doivent pas être pris « au pied de la lettre ». Nous ne pouvons que supposer de leur effectivité.

¹⁰² A. WION, « Promulgation », (2012), p. 345.

¹⁰³ A. WION, « Promulgation », (2012), p. 345.

¹⁰⁴ A. CAQUOT, « La royauté sacrée en Éthiopie », *AE*, vol. 2 (1957), p. 216-217.

¹⁰⁵ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 303.

¹⁰⁶ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 121-122.

qui était en or pur et couverte de pierres précieuses de diverses couleurs [...] »¹⁰⁷. Ces dons permettaient aux supérieurs de ces églises royales de se présenter comme le roi en personne lors de la consécration de leurs lieux de culte : « Bien que temporaire, cette présentation n'en est pas moins symbolique : le clergé des églises royales accède aux plus hautes dignités existant dans le royaume, les rois font d'eux leurs plus proches alliés »¹⁰⁸. Cette remarque s'impose également dans le cadre de l'investiture de Samu'el comme *māmhər, bāträ yarek* et *qalä häše*, dans l'Ēndägbätän. Dawit se liait à tout le clergé de l'Ēndägbätän par l'intermédiaire de Samu'el qu'il avait nommé à sa tête. Parallèlement, Samu'el signifiait son autorité sur ce territoire par la déclamation de l'édit le concernant et des attributs que lui avait conférés le *nəguś*.

À ce titre, cette nomination royale s'accompagna de dons. Samu'el se vit accorder par Dawit de nombreux moyens destinés à la célébration des offices:

« Puis il donna à notre père Samuel les ustensiles sacrés, le plateau d'argent, la patène d'argent, le calice d'argent et la croix d'argent, les vêtements précieux et brochés d'or, les livres de l'Evangile de Paul et des Actes des Apôtres et tous les ustensiles de l'église »¹⁰⁹.

La richesse des offrandes faites à Samu'el est remarquable. Dawit pourvoyait de fait aux besoins de ou des églises que Samu'el se chargerait de construire dans le territoire qui lui avait été confié. Ces cadeaux allaient aussi servir de vitrine du pouvoir royal dans l'Ēndägbätän. Lors des célébrations qui y auraient lieu, le trésor de l'église, offert par le roi, serait présenté à la foule. Ces objets précieux et livres liturgiques symbolisaient la grandeur et la ferveur du roi. Parallèlement, ces dons montraient l'importance de l'église qui en disposait et, probablement également, du territoire sur lequel cette dernière était installée.

Samu'el reçut également la main d'œuvre nécessaire à la viabilité de ses charges. Il fut accompagné par des serviteurs du roi (*'aləyanihu lanəguś*) dans l'Ēndägbätän. Ces derniers y promulguèrent l'édit de Dawit et participèrent à l'installation du nouveau préposé dans ce territoire. Hormis ces deux éléments, nous ne disposons d'aucun autre détail sur le rôle de ces serviteurs royaux. Tout au plus pouvons nous supposer qu'ils protégeaient le saint moine lors de son voyage, transportaient les donations matérielles faites par les souverains et aidaient l'ecclésiastique à s'installer dans le territoire de sa charge. Après la nomination de Samu'el à

¹⁰⁷ W.E. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 152.

¹⁰⁸ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 256.

¹⁰⁹ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 13, traduction p. 10.

la tête de l'évangélisation de l'Ēndägäbṭān, c'est donc tout un cortège qui faisait route vers cette destination.

Enfin, le caractère important du statut auquel accéda Samu'el est symbolisé par la liste des personnages se retrouvant désormais sous son autorité :

« Il [Samuel] rassembla les préfets [*śayuman*] et les nobles [*kəburan*] ; il leur dit l'ordre du roi et comment il l'avait nommé [*śimä*] maître [*māmhər*] et celui qui décide [*mäbäyän*] et éducateur [*mägäsəṣ*] pour qu'il instituât [*yäsə'ar*] et abolît [*yafəth*] et acquittât [*lä'amä*] et, s'ils commettaient un péché ou une erreur, pour qu'il leur pardonna leurs péchés et leurs iniquités, et s'ils s'élevaient contre lui, pour les faire cesser et les reprendre. Et tous dirent d'une voix unanime : “Ainsi soit-il ! Ainsi soit-il !”. Puis notre père Samuel passa et prêcha en vertu (de sa charge) de grand *qal* du roi, dans cette terre et dans les régions voisines [*‘ädiyamiha*], d'un bout à l'autre [*‘əmṣənəfu ‘aska ṣənəfu*]»¹¹⁰.

En tant que *māmhər*, *bäträ yark* et *qalä häṣe*, l'autorité de Samu'el s'étendait sur toute la population de l'Ēndägäbṭān y compris sur les dignitaires laïques et les nobles. Il était leur supérieur hiérarchique d'après la description donnée de sa place dans le *cursus honorum* du royaume chrétien. Samu'el se retrouvait donc à la tête de plusieurs projets. Il devait quadriller l'espace par les constructions religieuses que sa charge de *māmhər* et les dotations terriennes et matérielles qui lui étaient allouées lui permettaient. Il devait convertir en masse et diffuser largement la politique religieuse des souverains éthiopiens.

La manière dont Dawit installa Samu'el à la tête de l'Ēndägäbṭān rappelle les modalités inhérentes au choix du clergé qui accompagnait la fondation d'une église royale. Lors de l'établissement d'un lieu de culte commandité par un souverain éthiopien, la direction et l'administration de l'établissement étaient assumées par un haut clergé, selon une hiérarchie choisie par le roi¹¹¹. Le chef des prêtres occupait une charge particulièrement importante puisqu'il avait autorité sur un clergé nombreux et parce qu'il avait à gérer les revenus associés à l'église royale. « Les rois choisissaient donc les supérieurs de leurs églises parmi des hommes de confiance, peut être même des proches »¹¹². Était-ce également le cas de Samu'el ou bien son affectation dans l'Ēndägäbṭān résultait-elle uniquement du choix de l'emplacement de la sépulture de son père ?

¹¹⁰ S. KUR, *Actes de Samuel*, 1968, texte p. 13, traduction p. 10.

¹¹¹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 238.

¹¹² M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 239.

Si c'est par ce second biais que la nomination de Samu'el est présentée dans son *gädl*, nous ne pouvons douter qu'il entretenait de bons rapports avec le pouvoir royal. Le soin avec lequel la nomination de Samu'el nous est rapportée dans son *gädl*, ainsi que le respect dont fait preuve son hagiographe quant aux règles qui régissaient une ordonnance royale, nous conduisent à penser que cette investiture eut réellement lieu¹¹³. À la fin du XIV^e siècle – début du XV^e siècle, le pouvoir royal modifia donc l'administration laïque et religieuse de l'Āndägäbtān et donna naissance à une nouvelle catégorie de moines. Membre du clergé régulier, Samu'el était parallèlement un dignitaire investi d'une charge laïque. Si les raisons pour lesquelles des églises royales étaient fondées nous sont connues – servir de sépulture aux rois, de lieux d'assemblée, d'étapes privilégiées du camp royal¹¹⁴ – les motifs de l'attribution d'un territoire à un saint moine paraissent moins évidents. De même, pouvons-nous nous interroger sur l'intérêt de conférer à un ecclésiastique une charge laïque. En tant que *qalä häṣe* ou *afä näguś*, littéralement la bouche du roi, c'est à Samu'el que revenait le devoir d'énoncer les décisions royales. Il était un agent du pouvoir, diffusant la politique du souverain éthiopien. La monarchie chrétienne éthiopienne s'arrogeait ainsi les services d'un moine pour évangéliser un territoire annexé au royaume chrétien et y véhiculer sa politique religieuse. Par là, Dawit renforçait à la fois l'emprise du pouvoir royal sur l'Āndägäbtān et celle de l'Église éthiopienne. À travers la mise en place d'une administration simultanément laïque et religieuse, le roi favorisait le passage d'une évangélisation éparse à une diffusion centralisée du christianisme.

Cette modification de la place tenue par l'Église et ses représentants dans ce territoire est à la fois significative de la situation du royaume chrétien dans l'Āndägäbtān et de l'enjeu représenté par ce dernier. Le christianisme y avait suffisamment pénétré au cours des décennies précédentes pour que l'administration soit en partie confiée à un ecclésiastique mais il n'en demeure pas moins que la mise en place d'importantes politiques d'évangélisation y restaient absolument nécessaire. Le choix de l'Āndägäbtān dans l'élaboration de ce projet est significatif à plusieurs titres. Il consacrait la direction prise par l'extension du domaine royal salomonien et favorisait dans le même temps la percée du christianisme au sud de l'Abbay, ancien espace du royaume « païen » du Damot. Tout comme la conquête militaire de l'Āndägäbtān consacrait sa position de territoire tampon face à un

¹¹³ Nous connaissons par ailleurs d'autres exemples d'hagiographie se faisant échos d'ordonnance royale. A. WION, « La langue », (2012), p. 8.

¹¹⁴ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 312-313.

Damot médiéval récalcitrant, l'accentuation de son évangélisation montrait sa situation stratégique dans une zone dominée par les cultes du *däsk*.

Il semble possible d'apprécier la réception de ce programme religieux par les populations de l'Āndägbätän. Samu'el ne fut pas le seul *māmhar* de ce territoire à être investi d'une charge laïque. En effet, le *gädl* de Mäba'a Şəyon, saint moine contemporain de Zär'ä Ya'eqob, nous fournit un autre exemple d'une gestion conjointe laïque et ecclésiastique de l'Āndägbätän par un moine :

« Lorsque son [Mäba'a Şəyon] père réalisa qu'il était doué pour la conversation et qu'il chantait bien, il décida de l'envoyer à la chapelle de Marie du monastère de saint Jean [*beta Maryam Däbrä Qəddus Yohannes*]. Là vivait un abbé, l'enseignant [*māmhar*] et le dirigeant [*mäsfen*] de toute la région [*'adəyam*] de l'Andagabtän»¹¹⁵.

L'étendue de l'autorité de l'abbé de Däbrä Qəddus Yohannes semble être identique à celle de Samu'el. Seule la charge laïque associée à l'*abba* est différente, celui-ci étant *mäsfen* et non *qalä häşe*. Le rôle d'un *mäsfen* ne nous est pas connu avec précision. Il s'agit en effet d'un terme commun désignant un dignitaire local¹¹⁶. Selon l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon*, un *mäsfen* était à la tête de l'Āndägbätän. Toutefois, il reste difficile de savoir si un *mäsfen* dirigea ce territoire tout au long de notre période. Quoi qu'il en soit, cette charge laïque résultait d'une nomination royale. Cela signifie qu'à deux reprises aux moins dans l'histoire de l'Āndägbätän, des souverains éthiopiens choisirent un moine pour accéder à des fonctions laïques. Ce système devait donc fonctionner puisqu'il ne fut pas modifié.

Il ne semble pas que nous puissions retrouver ce cas de figure dans d'autres territoires à l'époque médiévale. Le *gädl* de Märha Krəstos, lorsqu'il présente la nomination du saint moine dans le Mugär par Zär'ä Ya'eqob, montre que le pouvoir royal ne concevait pas que ce dernier s'occupe d'autre chose que de l'évangélisation :

« Récit de la manière dont notre père Märha Krestos sortit prêcher et enseigner la foi. Zär'ä Ya'eqob, le roi, dit : “Nous, nous réglons les affaires du royaume [*śər'atä mängəšt*] et les affaires de la guerre [*śər'atä şäbə'ə*]; toi, règle les affaires des églises [*śər'atä 'äbyatä*]

¹¹⁵ E.A.W. BUDGE, *The life of Maba Syon*, 1898, texte fol. 7a, traduction p. 31: “When his [Mäba'a Şəyon] father realized he was gifted in his conversations and he sang well, he decided to send him to the chapel of Mary of the monastery of St. Jean. There lived a priest, the teacher and the leader throughout the region of Andagabtän”.

¹¹⁶ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 488, *mäsfen* : « dirigeant », « gouverneur », « prince », « chef », « préfet », « haut dignitaire », « juge », « magistrat », « capitaine ».

krəstiyanat] et enseigne [*mähärä*] les paroles de la foi dans toutes les régions [*bähawərt*] surtout dans la terre [*mədr*] du Mugar ; jusqu'à maintenant leur foi n'est pas solide'' »¹¹⁷.

Les besoins dans ces deux territoires étaient sensiblement différents. Bien que limitrophes, dans le second tiers du xv^e siècle, l'administration religieuse n'y était pas similaire. Ce phénomène renforce l'idée de la situation stratégique de l'Ēndägäbtän autant par rapport au Damot médiéval voisin qu'au cœur du royaume chrétien. Il est significatif d'un changement dans l'équilibre religieux au sud de l'Abbay puisque quelques décennies plus tard, sous le règne de Zär'ä Ya'eqob, la question n'est plus tant l'évangélisation des populations de l'Ēndägäbtän que l'uniformisation du dogme chrétien dans cette région.

b. Le prosélytisme de Zär'ä Ya'eqob

Le règne de Zär'ä Ya'eqob est le premier pour lequel nous possédons des indications claires quant à une lutte face aux religions « païennes ». Ses actions résultèrent très probablement de sa hantise des cultes du *däsk*. Il existe plusieurs études sur la politique religieuse de ce souverain éthiopien, facilitées par le nombre de textes qui nous renseignent sur son règne¹¹⁸. Nous en reprenons ici les grandes lignes afin de montrer comment ce *nəguś* chercha à modifier le paysage religieux éthiopien et ainsi d'étudier l'impact de cette politique sur les populations du sud de l'Abbay.

Le *Mäshäfa Bərhan*, ou *Livre de la Lumière*, attribué à Zär'ä Ya'eqob, décrit comment, en 1449, il convoqua un concile dans une église qu'il avait fondée, afin de faire reconnaître l'orthodoxie du double sabbat¹¹⁹. Dans cette homélie, le souverain résume en quelques mots sa vision du royaume. Selon lui, ce dernier était imparfait en raison des différentes religions qui y étaient pratiquées : l'islam et les cultes « païens »¹²⁰. Or cette dernière catégorie retint particulièrement l'attention de Zär'ä Ya'eqob. Et pour cause, les écrits du roi et ses chroniques évoquent certains événements ayant trait aux religions « païennes » qui marquèrent les débuts de son règne. Rappelons que l'*Épître de l'humanité* (probablement l'un des premiers ouvrages rédigé par Zär'ä Ya'eqob¹²¹) raconte comment un

¹¹⁷ S. KUR, *Actes de Märha Krestos*, 1972, texte p. 49, traduction p. 45.

¹¹⁸ Pour une revue de ces différents ouvrages voir le chapitre 2, note 188, p. 136.

¹¹⁹ C. CONTI ROSSINI, L. RICCI, *Il libro delle luce*, (2), 1964-1965, p. 86.

¹²⁰ GETACHEW HAILE, *The Epistle*, 1981, p. 151: "Our country Ethiopia [is surrounded by] pagans and Muslims in the east as well as in the west".

¹²¹ GETACHEW HAILE, *The Epistle*, 1981.

complot contre lui fut fomenté grâce à des pratiques divinatoires¹²². Un certain Isayeyyas aurait consulté des magiciens pour savoir si le règne de Zär'ä Ya'eqob lui serait favorable¹²³. La réponse ayant été négative et le *nəguś* ayant refusé d'attribuer les postes administratifs demandés par le dignitaire, Isayeyyas organisa une conspiration pour faire déposer le souverain éthiopien¹²⁴. Ce complot tourna court, car il fut découvert par le roi¹²⁵. L'emploi de ces cultes par des personnes de son entourage mettait en péril son autorité et par conséquent son règne. Le souverain éthiopien éprouva dès lors une véritable aversion envers ces cultes. Dans la première version de sa chronique, son auteur affirme la sensibilité du souverain éthiopien face à ces considérations :

« Sous le règne de notre roi Zär'ä Ya'eqob, il y eut une grande terreur et une grande épouvante dans tout le peuple d'Éthiopie, à cause de la sévérité de sa justice et de son pouvoir autoritaire, et surtout à cause des dénonciations de ceux qui, après avoir avoué qu'ils avaient adoré Dasak¹²⁶ et le diable, causaient la perte de beaucoup d'innocents en les accusant faussement de les avoir adorés avec eux »¹²⁷.

Il se pensait en effet persécuté par ceux qui les pratiquaient :

« Le roi lui-même a dit et écrit dans ses livres comment les méchants lui jetaient des sorts dans sa demeure et sur sa route lorsqu'il allait en voyage, et comment ils ont troublé l'œuvre du baptême un dimanche, à Dabra Berhân, après l'accomplissement de la cérémonie »¹²⁸.

Zär'ä Ya'eqob interdit et punit de mort toutes pratiques au sein de son royaume telles que les consultations de devins, les sacrifices aux génies et les prières magiques¹²⁹. Dans le même laps de temps, il mit en place un vaste programme de conversion en accueillant deux métropolitains, seuls ecclésiastiques en droit de nommer des prêtres¹³⁰. Enfin, parallèlement il

¹²² GETACHEW HAILE, *The Epistle*, 1981, p. 53-54.

¹²³ GETACHEW HAILE, *The Epistle*, 1981, p. 53-54.

¹²⁴ GETACHEW HAILE, *The Epistle*, 1981, p. 53-54.

¹²⁵ Sur ce sujet, voir M-L. DERAT, « Les homélies », (2005) et TADDESSE TAMRAT, « Problems of Royal Successions », (1974), p. 501-535.

¹²⁶ Le terme *däsk* « lieu ; tâche » décrit sans distinction un groupe de prêtres non chrétiens et d'idolâtres (*bə'äse däsk*) au XV^e siècle dans la littérature gə'əz. Voir chapitre 2, p. 133-152.

¹²⁷ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 4.

¹²⁸ J. PERRUCHON, *Les chroniques*, 1893, p. 41.

¹²⁹ K. WENDT, *Das Mäshäfa Milad*, 1962-63, p. 47 ; C. CONTI ROSSINI, L. RICCI, *Il libro della luce*, (1), 1964-1965, p. 49, 118.

¹³⁰ Deux métropolitains, Mika'el et Gäbrä'el et un *ēpis qopos*, Yohānnes, sont envoyés en Éthiopie par le patriarche d'Alexandrie. Zär'ä Ya'eqob attribue aux deux métropolitains une aire d'activité : Mika'el dans

rédigea de nombreux textes réglementaires et dogmatiques dont l'un des premiers objectifs était d'affirmer la place de la religion chrétienne et d'en définir le *nəguś* comme le représentant suprême.

Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) poussa à l'extrême l'idéologie selon laquelle, le roi était le « Messie, l'Oint, un équivalent du Christ lui-même »¹³¹. Dans ses textes religieux et normatifs, il chercha les traces du mythe salomonien¹³². L'objectif du souverain éthiopien était de confirmer qu'Aksum était la nouvelle Jérusalem, de rattacher le roi salomonien à la lignée davidienne et de se présenter comme le descendant naturel et légitime de David, soit l'équivalent du Christ sur terre¹³³. Dans cette perspective, la Vierge Marie tenait une place toute particulière :

« Poursuivant et approfondissant l'enseignement de Giyorgis de Sägla, qui fut son précepteur, le roi Zär'ä Ya'eqob bâtit son système religieux sur l'idée d'une continuité entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Dans ce dispositif, la figure de la Vierge Marie a une place centrale, qui explique, plus que quelque inclination personnelle, la fortune du thème marial à cette époque. C'est elle la « porte », l'« échelle de Jacob » que nous interprétons ici dans le sens métaphorique du passage de l'Ancien au (et le) Nouveau Testament : elle est à la fois l'Arche d'Alliance, Syon et la Mère du Christ »¹³⁴.

À travers ses écrits, Zär'ä Ya'eqob affirma que le souverain éthiopien était le fils spirituel de la Vierge. D'elle, il tenait son pouvoir et son trône, son couronnement étant le corolaire d'un *kidan* passé entre la Vierge et son fils qui, enfant, aurait confié l'Éthiopie à sa mère¹³⁵. Tous ces éléments font de Zär'ä Ya'eqob et des souverains éthiopiens en règle générale, des continuateurs du programme christique se devant de faire respecter les Dix commandements¹³⁶. Pour Zär'ä Ya'eqob, tous ceux qui s'opposaient aux souverains chrétiens étaient par conséquent des ennemis de la Vierge et du Christ. Dès lors, « tout antagonisme politique était irréductiblement *confessionnalisé* »¹³⁷. Dans cette conception de la royauté, à la mission allouée aux souverains chrétiens (répandre la parole divine) se superposait une lutte

l'Amhara, Gäbrä'el dans le Šäwa. E. CERRULLI, *Il libro etiopico*, 1943, p. 117 ; A. CAQUOT, « Aperçu préliminaire », (1955), p. 101 ; GETATCHEW Haile, « The Letter of Archibishops », (1981), pp. 73-78.

¹³¹ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 91.

¹³² Idem.

¹³³ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 91. B. Hirsch et F-X. Fauvelle-Aymar remarquent que Zär'ä Ya'eqob ne s'inspira pas pour se faire du *Kəbrä Nəgäšt*.

¹³⁴ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 92.

¹³⁵ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 91.

¹³⁶ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 94-95.

¹³⁷ D. TOUBKIS, « Je deviendrai roi », 2004, p. 18.

contre tous les hérétiques¹³⁸. Par la même, on entendait toute personne n'adhérant pas aux croyances religieuses du souverain éthiopien. Tel que le résume cette phrase tirée d'un ouvrage attribué au souverain du XV^e siècle : « Et Dieu nous mena jusqu'à ce trône orthodoxe pour que nous dispersions tous les idolâtres »¹³⁹, aussi bien ceux qui professaient un crédo différent de celui du roi, que les « païens ». Le contenu de ses écrits, précisant les fondements du dogme éthiopien, donnèrent naissance à un véritable « nationalisme religieux »¹⁴⁰. Or, ce crédo proprement éthiopien fut diffusé dans les territoires du sud de l'Abbay par l'intermédiaire des moines et prêtres nommés par les deux métropolitains.

c. L'Ēndägbätän laboratoire de l'unification dogmatique (milieu du XV^e siècle)

L'Ēndägbätän touché par des missions d'évangélisation depuis le milieu du XIV^e siècle, devint au XV^e siècle le lieu d'expérimentation d'une standardisation religieuse souhaitée par Zär'ä Ya'eqob. Il ne s'agissait plus uniquement de convertir les populations mais d'uniformiser le dogme chrétien. Un moine éthiopien, Mäba'a Şəyon, fut au centre de ce processus. Ses Actes mettent en avant certaines des doctrines honnies par Zär'ä Ya'eqob. Son *gädl* fut un biais par lequel un christianisme proprement éthiopien défini à la cour du souverain fut véhiculé dans l'Ēndägbätän.

Tout au long de son règne, Zär'ä Ya'eqob reprit les positions dogmatiques de son maître, Giyorgis de Säglä, face aux querelles religieuses qui lui furent contemporaines. Quatre groupes d'hérétiques furent dénoncés et poursuivis par Zär'ä Ya'eqob pour avoir suivi et professé un crédo contraire à celui du souverain : Zämika'el, Gämäləyal et 'Aşqa, les Stéphanite et enfin Fəre Maḥəbär. Les accusations qui étaient portées contre ces « hétérodoxes » nous sont relativement bien connues grâce aux nombreux ouvrages que le roi aurait lui-même rédigés¹⁴¹. On retrouve dans les ouvrages attribués au roi Zär'ä Ya'eqob la défense des cinq thèses principales soutenues par Giyorgis de Säglä dans son propre recueil d'homélies, le *Livre du Mystère*¹⁴². Soit : la définition monophysite de la Trinité, l'exaltation

¹³⁸ À ce sujet voir notamment GETACHEW HAILE, « Religious Controversy », (1981), pp. 102-136 ; P. PIOVANELLI, « Les controverses religieuses », (1995), pp. 189-228 ; M-L. DERAT, « Les homélies », (2005), pp. 45-57.

¹³⁹ K. WENDT, *Das Mäshäfa Milad*, 1962-1963, p. 95-96.

¹⁴⁰ GETACHEW HAILE, « Religious Controversy », (1981), p. 102-135.

¹⁴¹ Voir note 188 p. 136.

¹⁴² Le *Livre du Mystère* ou *Mäshäfa Mesfir*, achevé par Giyorgis de Säglä en 1424-1425, « est un recueil d'homélies, dont la lecture se répartit sur toute l'année liturgique. L'édition préparée par Y. Beyenne compte 30 chapitres, lus lors de fêtes telles que l'Épiphanie, la Crucifixion ou Pâques, chaque chapitre dénonçant une « hérésie » et la contredisant à l'aide des Écritures, du *Sinodos*, de la *Didascalie des Apôtres*... ». Giyorgis de Säglä s'y affirme comme le détenteur du credo de l'Église éthiopienne. M-L. DERAT, *Giyorgis de Säglä (1365-*

de la Vierge, la défense de l'observance du Sabbat, celle du millénarisme en liaison avec l'« hérésie » de Bitu¹⁴³, la réfutation du concile de Chalcédoine¹⁴⁴ et la condamnation de ceux qui nient la transsubstantiation, soit l'affirmation de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie¹⁴⁵. Ainsi que l'explique M-L. Derat : « Loin de constituer un corpus limité aux sphères privées, ces textes ont une dimension publique dans la mesure où ils informent la société éthiopienne des décisions royales en matière religieuse tout en véhiculant l'idéologie du pouvoir »¹⁴⁶. Cependant, il semble qu'il ait été très peu diffusé. Nous ne connaissons pas de copie de ces textes dans les monastères éthiopiens. À contrario, au moins une Vie de saint reprend avec vigueur la défense d'une des doctrines prônées par Zär'ä Ya'eqob. L'affirmation de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est au cœur du *gädl* de Mäba'a Şəyon, missionnaire dans l'Āndägbätān, à qui la prêtrise avait été conférée par Gabrə'el, l'un des deux métropolitains requis par Zär'ä Ya'eqob. La lecture des Actes de Mäba'a Şəyon auprès des populations du sud de l'Abbay relayait les positions de Zär'ä Ya'eqob sur la transsubstantiation.

La Vie du saint éthiopien Mäba'a Şəyon fut traduite et éditée par E.A.W. Budge en 1898¹⁴⁷. Il s'agit, à ma connaissance, de la seule et unique traduction des Actes de ce saint¹⁴⁸. Cette hagiographie est insérée dans un manuscrit dédié à la célébration de Mädhāne 'Alām (le Saint Sauveur), dans lequel le miraculeux prend une place prépondérante, mettant plus en

1425) : un prêtre du tabernacle, Paris, Université Paris 1, mémoire de DEA en Histoire, 1994, p. 84 ; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 173-189 ; YAQOB BEYENNE, *Giyorgis di Säglä, il libro del Mistero (Mäshäfa Mestir) parte seconda*, Louvain, 1993, (CSCO, vol. 532-533, *Scriptores Aethiopici*, t. 97-98).

¹⁴³ Il y eut au XV^e siècle une controverse attestée sur le millénarisme. Il s'agit de celle qui opposa Giyorgis de Säglä à un moine du nom de Bitu. Selon les Actes de Giyorgis de Säglä celui-ci fut déchu de ses fonctions à deux reprises par le roi lui-même, d'abord Dawit (1380-1413) qui le fit emprisonner, ensuite Yəshaq (1414-1430) qui l'envoya en exil. Bitu est un surnom, mais on ne sait pas à quel nom il renvoie. G. COLIN, *La vie de Georges de Säglä*, Louvain, 1986, (CSCO, vol. 492-493, *Scriptores Aethiopici* t. 81-82), p. 20-22.

¹⁴⁴ M-L. DERAT, *Giyorgis de Säglä*, 1994, p. 79.

¹⁴⁵ YAQOB BEYENNE, « La dottrina della chiesa etiopica e il 'Libro del Mistero di Giyorgis di Säglä' », *RSE*, vol. 33, (1989), p. 67 ; YAQOB BEYENNE, *Giyorgis di Säglä*, 1993, p. 43-60.

¹⁴⁶ M-L. DERAT, « Les homélies », (2005), p. 45.

¹⁴⁷ E.A.W. BUDGE, *The lives of Mabā Syon*, 1898.

¹⁴⁸ Le manuscrit original contient la Vie de Mäba'a Şəyon également dénommé Tāklä Maryam et celle de Gäbrä Krastos, fils de l'empereur romain d'Orient Théodose II, qui abandonna son statut royal, sa maison et ses parents pour devenir un moine mendiant. Les deux récits sont accompagnés d'une profusion d'illustrations remarquablement bien conservées et d'une grande variété de sujets, qui auraient été peints au début du XVIII^e siècle. Le manuscrit original est un grand volume mesurant 32,4 cm sur 27,3 cm. Écrit sur parchemin, il est relié par une couture en fil, piquée en quatre points du folio et couvert par des plats de bois eux même recouverts de cuir estampé à froid. Il s'agit d'une œuvre de commande. Le colophon précise qu'un certain Tāklä Haymanot est le commanditaire de ce manuscrit. Le scribe était Mehk Giyorgis. Publié sous le titre : *The lives of Mabā Syon and Gabra Kristos* il est aussi appelé manuscrit Lady Meux n°1, premier des manuscrits de la collection Lady Meux à avoir été édité. Il fut imprimé à Leipzig en 300 exemplaires. Les 92 fac-similés colorés reproduits par W. Griggs furent insérés à leur place initiale dans le texte. L'ensemble est précédé d'une introduction dans laquelle E.A.W. Budge revient sur la christianisation de l'Éthiopie et commente une série d'illustrations de l'art éthiopien choisies dans des manuscrits des XV^e, XVI^e et XVIII^e siècles appartenant au British Museum. A. BOUANGA, *Miracles et histoire*, 2007.

avant les rapports du saint à la Vierge et au Christ, que des éléments d'ordre biographique sur Mäba'a Şəyon. Ce récit hagiographique institue ou réactualise une célébration : la Crucifixion du Christ le 27 de *mäggabit* (soit le 5 ou le 6 avril). Ce faisant, l'hagiographe du saint homme prend la défense des oblats – pains et vin eucharistique – avec une grande virulence. On compte en effet treize miracles faisant intervenir l'Eucharistie et en particulier le pain eucharistique¹⁴⁹.

L'attention portée aux oblats dans les *Actes* de Mäba'a Şəyon est totalement conforme à la réglementation prônée par le souverain Zär'ä Ya'eqob à ce sujet dans *Le Livre de la Garde du Mystère* ou *Ta'aqəbo Məşfir* dont la rédaction lui est également attribuée. Les premières lignes du *Mystère eucharistique* – titre conféré à l'ouvrage en question par son auteur – expliquent l'intention du législateur de frapper tous les membres du sacerdoce : prêtres, diacres, abbés, moines, employés laïcs au service de l'église, simples laïcs, considérés comme négligents et cela, selon leur degré de responsabilité, que celle-ci soit réelle ou présumée. L'auteur insiste sur trois points : rien ne doit tomber du calice ; personne en dehors des fidèles ne doit recevoir ce Mystère ; rien ne doit être perdu car c'est la chair du Christ¹⁵⁰. Un des miracles de Marie de l'époque de Zär'ä Ya'eqob¹⁵¹ reprend également cette idée. Il s'agit du miracle 107, intitulé par l'éditeur et traducteur du texte « Tenir l'Eucharistie avec attention »¹⁵². À travers ces ouvrages qui lui sont attribués et le soin qu'il préconise envers les oblats, Zär'ä Ya'eqob affirme la présence du Christ dans l'Eucharistie. Cette incarnation du Sauveur dans le pain et le vin de la communion est communément désignée par le terme de *transsubstantiation*¹⁵³. On retrouve très clairement ce principe dans les *Actes* de Mäba'a Şəyon :

¹⁴⁹ Dès son entrée au monastère, Mäba'a Şəyon fait preuve de zèle à l'égard du sang et du corps du Christ, en léchant d'abord le pied d'un homme venant de communier qui se l'était cogné à sa sortie de l'église, puis, en mangeant le vomi d'un autre fidèle qui avait reçu le double sacrement. E.A.W. BUDGE, *The lives of Mabä Syon*, 1898, p. 31.

¹⁵⁰ C. CONTI ROSSINI, "Il libro di re Zär'ä Ya'eqob" (1943), p. 149 : « Et qui que tu sois ne t'avise pas de renier et de mépriser le sang du Christ qui te permet la rédemption. Si un peu de sa chair tombe et que des gouttes tombent du calice, tu recevras un châtement de la main de celui qui t'offre la Rédemption. »

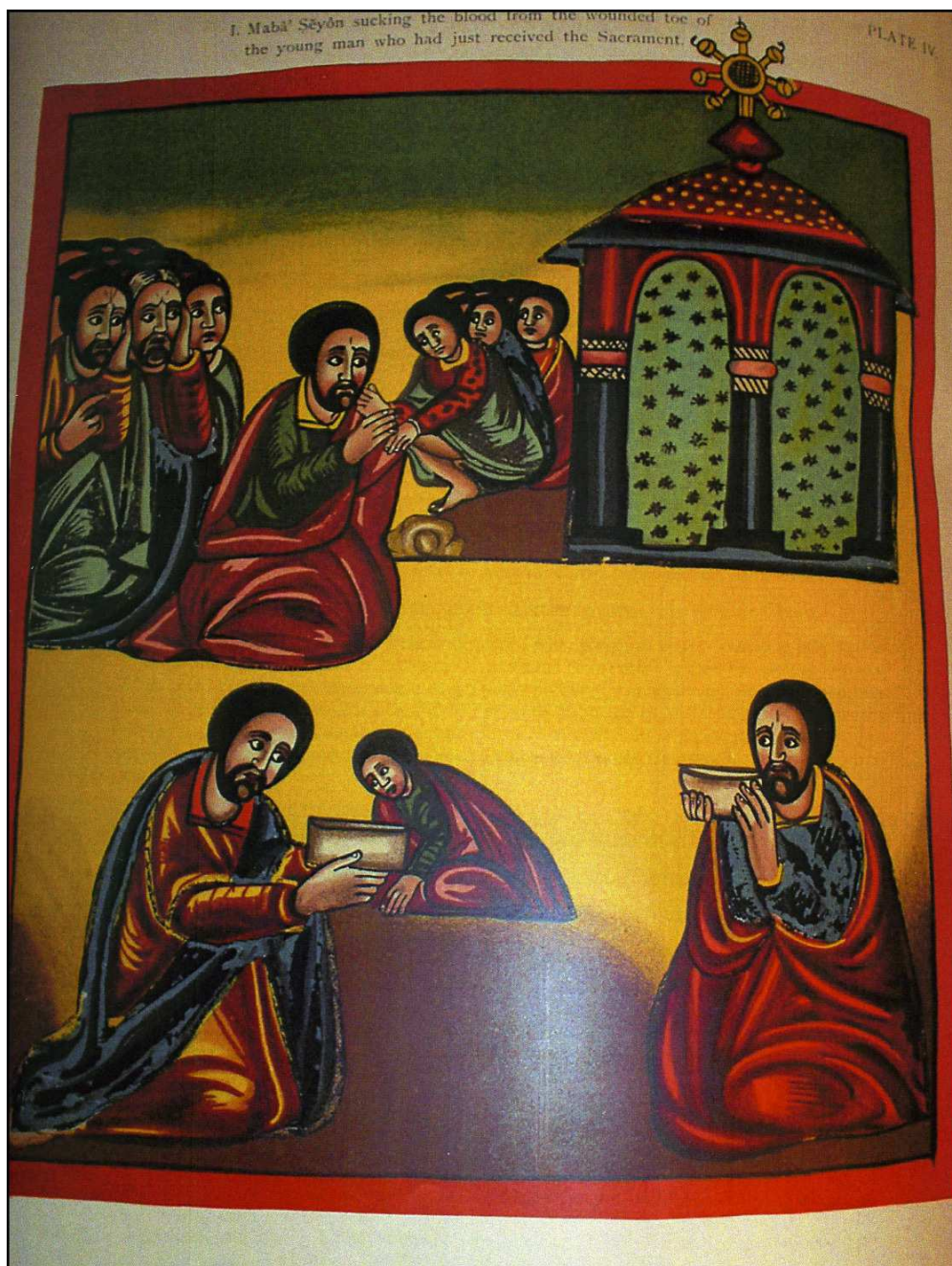
¹⁵¹ Dans la *Mariologie* de Zär'ä Ya'eqob, titre et numérotation donnés par GETACHEW HAILE à un recueil de textes dont la composition est attribuée par l'historien au souverain Zär'ä Ya'eqob. Ce recueil comprend une homélie « en l'honneur de l'Archange Gabriel », le *Ra'əyä Tä'ammər* et neuf miracles de la Vierge Marie traitant presque tous de la période du règne de Zär'ä Ya'eqob. GETACHEW HAILE, *The Mariology*, 1992.

¹⁵² GETACHEW HAILE, *The Mariology*, 1992, p. 189-193.

¹⁵³ Le terme de transsubstantiation désigne le changement du pain et du vin en corps et en sang du Christ lors de la communion eucharistique. Ce terme est utilisé par E.A.W. Budge dans le titre d'un miracle attribué à Mäba'a Şəyon dans les *Actes* du saint. On ne trouve aucun équivalent dans le texte gə'əz. Le terme gə'əz le plus proche est 'əmmäre (pluriel 'əmməreyät) : « signe, démonstration, indication, révélation, concernant le pain sacré et la coupe durant le service. » W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 25.

« Un jour où Mabâ Syon mettait des encens sur l'autel il raconta ceci : "quand le prêtre partit lire l'Évangile j'ai vu se déplacer l'offrande là au dessus de la patène, quand j'ai soulevé la bâche avec ma main pour savoir ce qui s'était produit, j'y ai découvert un véritable agneau blanc. J'ai été considérablement perturbé et j'ai remis la patène comme elle l'était auparavant. Lorsque le prêtre eut fini sa lecture et eut prononcé la prière de la consécration, il se tourna, prépara le pain et tous en reçurent, les hommes comme les femmes. Ce miracle se reproduisit trois jours de suite." »¹⁵⁴.

¹⁵⁴ E.A.W. BUDGE, *The Life of Mâba Syon*, 1898, p. 37: "And it came to pass on a certain day that a great miracle was made manifest, and Mabâ Seyon who was offering up the incense before the altar saw it, and spake, saying: When the priest had gone forth to read the Gospel, I saw the Offering moving about hither and thither upon the paten. And when I had lifted up the covering thereof with my hand so that I might know what had happened, I saw a veritable Lamb there; and I was greatly perturbed, and I covered up the paten as it was before. And when the priest had ended the reading of the Gospel, and had pronounced the prayer of consecration, he turned and made the bread ready, and we all received it, men and women alike. Now this appearance continued for three days".



**Figure 13 « Maba'a Şayon léchant le pied d'un homme s'étant cogné après avoir consommé l'eucharistie.
Maba'a Şayon mangeant le vomi d'un homme ayant rejeté après avoir consommé l'eucharistie »**

Toutefois, plus qu'une simple affirmation du dogme de la transsubstantiation, il semble que le *gädla* Mäba'a Şayon prenne explicitement la défense de cette doctrine contre ses détracteurs :

« Les gens venaient de loin et de près souhaitant impatiemment manger dans la foi le pain que Mabâ Syon avait offert, puissent sa prière et sa bénédiction nous délivrer ainsi que tous ceux qui consomment l'hostie de l'Adversaire, et nous préserver des disputes avec la langue »¹⁵⁵.

« Un autre jour où j'étais [i.e Mäba'a Şeyon] parti au ministère avec un moine à l'heure où l'on recevait l'Eucharistie, je vis une femme d'apparence auguste, vénérable et scintillante qui pleurait. J'en fus épouvanté. Elle me demanda : "As-tu vu comment les hommes déchirent le corps de mon fil avec leurs dents ? Quand je vois cela mes entrailles aussi sont consommées. Est-il possible qu'ils imaginent que mon fils est mort, et qu'ils ne savent pas qu'il est en vie ?" C'est avec de tels mots que notre Dame Marie parla à Mabâ Syon, et il pleura lui aussi pour les mêmes raisons. Et Mabâ Syon parla aux prêtres et aux diacres, aux hommes et aux femmes de la congrégation en ces termes : "Ne mordez pas le pain avec vos dents de devant, ne l'écrasez pas avec les dents de votre mâchoire, mais touchez le seulement avec votre langue et le toit de votre bouche [i.e le palais]", et à cause de ces paroles, les gens consommèrent l'hostie avec révérence. Certaines personnes [*həzb*] y prêtèrent attention, d'autres non, et ceux-là contredisaient Mabâ Syon en disant : "Le Christ dans les Évangiles dit : manger mon corps, mais cet homme nous dit de ne pas le faire." Mabâ Syon leur répondait alors : "J'ai seulement commandé qu'il ne le mange pas comme on massacre. Et n' imaginez surtout pas que j'ai parlé de ma propre autorité. Cependant je me suis libéré et il est bon pour tous de le savoir." »¹⁵⁶

Ces citations, extraites de la version éditée du *gädla* Mäba'a Şeyon, évoquent par le biais de l'expression « ceux qui consomment l'hostie de l'adversaire », des fidèles suivant un autre enseignement sur l'Eucharistie. Tandis que la formule « disputes avec la langue » fait probablement référence à des querelles religieuses.

¹⁵⁵ E.A.W. BUDGE, *The Life of Mäba Syon*, 1898, p. 60: "And the folk came from far and near anxiously wishing to eat in faith the bread which Mabâ Syon had offered up, may his prayer and blessing deliver us and all those who hear from the hosts of the Adversary, and from disputes with the tongue [...]"

¹⁵⁶ E.A.W. BUDGE, *The Life of Mäba Syon*, 1898, p. 37-38: "And again it came to pass on a certain day that I was sent to minister along with another priest, and that at the time when the Eucharist was being received an awful thing happened. I saw a woman of august and venerable appearance, shining with the light, but tears were streaming from her eyes, and I was horribly afraid. And she answered and said unto me, 'Dost thou see how the people are crushing the beloved Body of my Son with their teeth? When I see this own bowels also are consumed. It is possible that they imagine that my Son is dead, and that they do not know that He is alive ?' With such words did our Lady Mary speak to him; and he also wept by reason of her weeping. And Mabâ Seyon spake unto the priests and deacons and unto the men and women of the congregation, saying, 'Bite not the bread with your front teeth, neither crush it with the teeth of your jaws, but [touch it] only with your tongues and with the roofs of your mouths'; and by reason of these words the people ate it reverently. Now though some folk paid heed to them others did not, but they derided Mabâ Seyon, saying, 'The Lord in the Gospel' saith, 'Eat my body', but this man saith unto us 'Ye shall not eat [it]'. And it came to pass that when he heard that [some of them] derided him, he said, 'I have only commanded that they shall not eat unto [their own] slaughter; but let them no imagine that I have spoken unto them on my own authority. However, I have delivered myself, and it is for each and all of them to know [this]'".

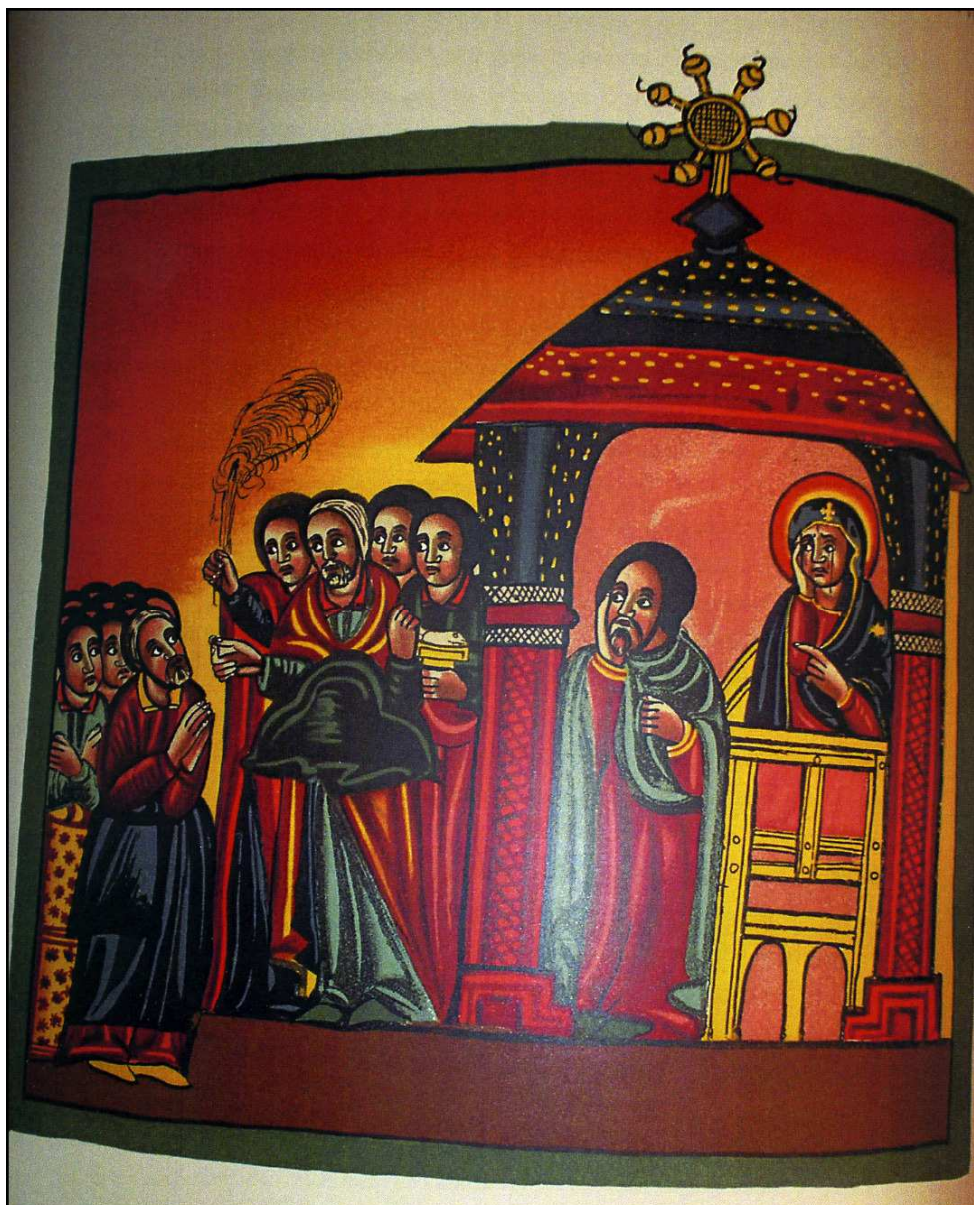


Figure 14 : « Maba'a Şayon expliquant qu'il ne faut pas macher l'ostie »

Les Stéphanite à qui il était reproché de créer trois Dieux distincts¹⁵⁷, de refuser de se prosterner devant le roi, la Croix et la Vierge¹⁵⁸, furent également accusés de nier le Mont Sion¹⁵⁹. Or cette réfutation a un rapport direct avec la transsubstantiation. Le mouvement stéphanite s'est probablement développé avant le règne de Zār'ä Ya'eqob¹⁶⁰. Ḥṣṭifanos, son fondateur, était contemporain de Giyorgis de Sägla (il est né en 1397-1398) et fut convoqué à

¹⁵⁷ « Il y a des gens dans notre pays, appelés stéphanite, partisans des leçons du diable, ailes du conseiller du mal, qui jettent le Christ au fond de l'enfer ! (...). Ils prétendent que le Père existe avec son verbe et son esprit, le Fils existe avec son verbe et son esprit, et le Saint Esprit existe avec son verbe et son esprit. ». M-L. DERAT, *Giyorgis de Sägla*, 1994, p. 87-88 citant K. WENDT, *Das Mäshäfa Miläd*, 1962-1963, p. 78.

¹⁵⁸ R. BEYLOT, « Actes des Pères et Frères de Debra Garzen : introduction et instructions spirituelles et théologiques d'Estifanos », *AE*, vol. 15, (1990), p. 33.

¹⁵⁹ R. BEYLOT, « Actes des Pères », (1990), p. 33.

¹⁶⁰ M-L. DERAT, *Giyorgis de Sägla*, 1994, p. 90.

plusieurs reprises à une assemblée royale, bien avant que Zär'ä Ya'eqob ne monte sur le trône¹⁶¹. Les hérésies stéphanite sont reconnues comme ayant créé une scission à l'intérieur de l'Église éthiopienne. Pourtant, à l'exception d'un article de R. Beylot sur ce sujet, la négation du « Mont Sion » ne semble pas avoir intéressé les historiens¹⁶². Or, Habtemickael Kidane, dans son article sur l'Eucharistie, explique qu'au temps du roi Zär'ä Ya'eqob, il y eut une controverse au sujet de la doctrine du millénarisme. Les vues de ces « hérétiques » qui reniaient le millénarisme étaient parfois interprétées comme un refus de la transsubstantiation, bien que ce soit probablement uniquement la doctrine du millénarisme qui créa débat¹⁶³. Le terme « millénarisme » désigne une croyance religieuse fondée sur le passage de l'Apocalypse (20, 1-6) où Jean prédit que Satan sera enchaîné pendant 1000 ans. Dans la théologie chrétienne, le millénarisme est l'attente du royaume de Dieu sur terre, à savoir que le Christ reviendra régner sur terre pendant 1000 ans avant que le Jugement dernier ne conclut l'Histoire définitivement¹⁶⁴. Cette doctrine est également désignée sous le nom de « Mont Sion ».

La négation du « Mont Sion » a un rapport direct avec l'infirmité de la transsubstantiation dans le dogme des Stéphanite. Ḥṣṭifanos, rejetant le millénarisme de ses contemporains, enseignait qu'il y avait deux résurrections et non trois : « Alors qu'il était donc dans la résurrection spirituelle, qui est la première par rapport à celle qui est générale »¹⁶⁵. La première a lieu dans cette vie pour ceux qui observent le commandement de Dieu et ont vaincu le monde. Ils arriveront alors à recevoir le don de la grâce qui est transmis aux saints, maintenant, dans la chair, avant la mort, par la résurrection qui a lieu dans l'âme, avant la résurrection de la chair¹⁶⁶. Cette résurrection spirituelle est liée à la communion eucharistique¹⁶⁷. En effet, les Actes d'Abakerazun – disciple d'Ḥṣṭifanos – enseignent que l'Eucharistie est la première résurrection de l'âme, avant la seconde résurrection¹⁶⁸. Cette doctrine s'explique par la logique sacramentelle d'Ḥṣṭifanos. Le moine retient le baptême comme venant du Père, c'est en effet par lui qu'on est enfanté à Dieu, la confession étant au Fils et l'Eucharistie à l'Esprit saint¹⁶⁹. Le lien étroit entre l'Eucharistie et l'Esprit Saint

¹⁶¹ M-L. DERAT, *Giyorgis de Säglä*, 1994, p. 91.

¹⁶² R. BEYLOT, « Le millénarisme, article de foi dans l'Église éthiopienne au XV^e siècle », *RSE*, vol. 25, (1974), pp. 26-36

¹⁶³ HABTEMICHAEL KIDANE, « Eucharist », *EAE*, vol. 2, (2005), p. 448.

¹⁶⁴ N. LEMAITRE, M-T. QUINSON, V. SOT, *Dictionnaire culturel du christianisme*, Cerf, Paris, 1994, p. 194-195.

¹⁶⁵ R. BEYLOT, « Estifanos, hétérodoxe éthiopien du XV^e siècle », *RHR*, vol. 198, (1981), p. 282.

¹⁶⁶ R. BEYLOT, « Actes des Pères », (1990), p. 11.

¹⁶⁷ R. BEYLOT, « Actes des Pères », (1990), p. 11.

¹⁶⁸ R. BEYLOT, « Estifanos », (1981), p. 282, citant C. CONTI ROSSINI, *Acta sancti Abakerazun*, Rome, 1910, (CSCO, vol. 33, *Scriptores Aethiopici*, t. 16), p. 64.

¹⁶⁹ R. BEYLOT, « Actes des Pères », (1990), p. 13.

s'explique par le fait que pour les Églises orientales, c'est par l'épiclèse que s'opère la consécration des deux espèces du pain et du vin. Quand à la relation entre l'Eucharistie et l'âme, elle se justifie par l'idée selon laquelle l'Esprit Saint n'est autre que l'âme de la Trinité. Si la communion est de l'Esprit Saint, elle découle de l'âme.

C'est à la fois parce qu' Ἐστίφανος prêchait deux résurrections et non trois, et parce que la première d'entre elle n'est que spirituelle, que ce dernier fut accusé de nier le « Mont Sion ». Mais en faisant de l'Eucharistie une renaissance symbolique du Christ, Ἐστίφανος ne reniait-il pas du même coup la transsubstantiation ? Le soin apporté à l'Eucharistie dans les ouvrages attribués à Zār'ä Ya'eqob et dans les Actes de Mäba'a Šəyon est significatif de la croyance en la présence effective du corps et du sang du Christ dans les oblates. En vantant l'idée selon laquelle l'Eucharistie était une résurrection spirituelle du Christ, les Stéphanite allaient à l'encontre de ce credo. Il y avait donc par là négation de la transsubstantiation. Cet enseignement professé par Ἐστίφανος est probablement celui dénoncé par Giyorgis de Säglä au chapitre XXV du *Livre du Mystère*. En effet, ce dernier réfute l'idée d'une présence imaginaire du Christ dans l'Eucharistie et non pas son absence totale. Cela correspond exactement au credo d' Ἐστίφανος.

La Vie de Mäba'a Šəyon est autant révélatrice de l'existence d'un conflit sur la transsubstantiation que de l'utilisation politique des hagiographies. Il est probable que Zār'ä Ya'eqob ne se soit pas contenté d'écrire ou de commanditer des homélies et autres textes normatifs qu'il diffusait ensuite à travers le pays. Si le *scriptorium* royal devait fournir les copies nécessaires et procéder à l'envoi des textes dans les églises et lieux de culte, les scribes des monastères devaient également se rendre à la cour royale pour recopier les textes de Zār'ä Ya'eqob et ensuite les diffuser dans leur région¹⁷⁰. Les scribes en question étaient bien souvent les hagiographes attitrés de leur monastère. Leurs lectures dans le *scriptorium* royal devaient être des sources d'inspiration importantes dont les éléments pouvaient se retrouver ensuite dans les Vies que leur fonction les amenait à rédiger. Les *gädlät* servaient alors de média au roi, au même titre que ses homélies ou textes normatifs. Leur impact devait même être plus important puisque le miraculeux permettait de rendre le discours attrayant. Les textes formant le corpus attribué à Zār'ä Ya'eqob, s'ils contiennent des miracles, mentionnent des prodiges accomplis par le Christ directement ou par quelques autres personnages bibliques. Ces derniers n'ont pas la même signification aux yeux des fidèles. Le Christ est trop loin du simple croyant pour répondre à ses demandes tandis que le saint joue pleinement son rôle

¹⁷⁰ M-L. DERAT, « Les homélies », (2005), p. 49.

d'intercesseur par sa proximité géographique aussi bien que par sa contiguïté « humaine » : c'est avant tout un homme comme un autre. On assiste alors à une véritable « politique hagiographique » pour reprendre les termes de M.A. Polo de Beaulieu¹⁷¹, le *gädl* étant un authentique vecteur des idées du roi. Or, si Mäba'a Şəyon était bien un missionnaire dans l'Āndägbätän, sa Vie, à n'en pas douter, fut lue à maintes reprises dans ce territoire.

Soumis à différentes campagnes d'évangélisation depuis plus d'un siècle, il s'agissait d'y affirmer un dogme au détriment d'un autre dont on pouvait craindre la propagation. Si Zär'ä Ya'eqob lutta effectivement contre les hétérodoxes éthiopiens, certains d'entre eux, comme les Stéphanite, disposaient d'une grande influence dans les zones où ils étaient implantés depuis longtemps et où le discours royal ne dut pas avoir un impact considérable. Pour autant, on constate une diffusion importante du *gädla* Mäba'a Şəyon. Parmi les différentes copies connues, on compte au moins deux exemplaires dans le Təgray, zone d'installation des Stéphanite¹⁷². À contrario, l'Āndägbätän et ses populations en voie de christianisation étaient probablement plus influençables. Le *nəguś* pouvait s'y assurer l'aura de ses décisions en matière religieuse. L'évangélisation de l'Āndägbätän par le biais de la lecture du *gädla* Mäba'a Şəyon permettait d'affaiblir ou d'empêcher le rayonnement des dogmes hétérodoxes. À l'époque de Zär'ä Ya'eqob, on ne cherchait plus uniquement à convertir dans l'Āndägbätän mais à y uniformiser le dogme chrétien. Ce phénomène symbolise à mon sens le degré de pénétration du christianisme dans ce territoire au milieu du xv^e siècle. Sans pouvoir faire de ce district du Šäwa, un espace entièrement chrétien dans lequel toute forme de « paganisme » aurait disparu, l'emploi de la figure d'un saint moine, qui en était originaire, pour véhiculer la politique religieuse d'un souverain et pour standardiser le dogme chrétien, suffit à montrer que le christianisme était assez implanté dans l'Āndägbätän pour en faire à la fois un laboratoire et un exemple. L'Āndägbätän est au centre d'un processus de modification des confessions religieuses des habitants du sud de l'Abbay qui semble avoir touché plusieurs territoires dans cette zone, exception faite du Damot.

¹⁷¹ M-A. POLO DE BEAULIEU, « L'inscription du miracle dans le corps du saint : le cœur d'Ignace d'Antioche à Claire de Motefalco », in D. AIGLE, (dir.), *Miracles et Karama hagiographies médiévales comparées*, Paris, Brepols, (2000), p. 225.

¹⁷² Église de Esé'e Mädhäne-Aläm, Mägana, Təgray. Église de Gerhami-Ammanuel, Sə'eda Amba, Hullät Awlalo, Təgray.

d. Les 7 g^wedam, mämhəran du sud de l'Abbay à la cour du roi

À partir du règne de Dawit, il semble que nous assistions à une volonté de circonscrire le « paganisme » au sud de l'Abbay. Plusieurs sources mentionnent des personnages désignés comme des responsables religieux et laïques de territoires situés dans cet espace. Au début du *gädla* Märḥa Krəstos, saint moine contemporain de Zär'ä Ya'eqob, il nous est raconté comment le père du futur saint organisa une fête en l'honneur de son fils qui venait de recevoir le diaconat. La renommée et la richesse du père de Märḥa Krəstos firent venir beaucoup de gens dans la maison du futur saint, pour célébrer son diaconat. Parmi ces invités, nous trouvons un dignitaire chargé de plusieurs monastères :

« Son père lui fit une grande fête au jour où il accomplit le ministère de diacre à la messe ; il donna à dîner aux nobles de la ville, aux riches et aux pauvres, il égorga des bœufs et des agneaux. Le dîner fut long comme un dîner de rois. Un jour, les gens de la ville parlèrent, disant : “Qui est le plus riche de nos jours ? A qui est la table la plus abondante ?” On répondit : “A un tel” et “un tel”. Mais ensuite ils dirent à l'unanimité : “Ba Hayla Krestos a dressé la table la plus abondante”. Cette chose parvint au gouverneur des sept monastères [*seyumä sabat gädam*¹⁷³]. Ayant entendu il s'étonna et alla, un jour dans sa maison pour comprendre ce qu'il (avait entendu) dire »¹⁷⁴.

Plus tard, dans les Actes du saint, un miracle fait une nouvelle fois intervenir ce dignitaire :

« Il y eut une grande maladie de la peste à la cour du roi pendant l'absence de notre père. Le préposé des sept ermitages [*seyumä sabat gädam*] dont le nom est Dabra Şeyon (en) fut pris et fut près de mourir. Alors que ses enfants pleuraient, ils entendirent (parler) de l'arrivée de notre père Märḥa Krestos et (le) communiquèrent à leur père. Ayant entendu, il dit : “Gloire au Seigneur ! Maintenant je ne mourrai pas. Appelez en hâte mon père avant que ne sorte mon âme”. Et quand il vint il lui dit : “*Abba, abba*, mon père ! Voici que ton fils meurt, mets ta main qui guérit les malades, et touche le côté où je suis frappé”. Quand il le touche, sa main devint comme un couteau et le poison de la peste sortit de lui et il guérit tout de suite »¹⁷⁵.

¹⁷³ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 183, *gädam* : « endroit inhabité », « plaine », « terrain », « forêt », « désert », « monastère ».

¹⁷⁴ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, texte p. 12, traduction p. 11.

¹⁷⁵ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, texte p. 68, traduction p. 62-63.

Däbrä Šəyon, dignitaire responsable de sept monastères, résidait à la cour du roi. A quoi correspondait sa charge ? De quelle autorité disposait-il ?

C'est un texte bien plus tardif qui nous renseigne à ce sujet. Un passage d'un manuscrit provenant vraisemblablement d'Aksum, cité dans le chapitre 2 de la présente étude, mentionne un dignitaire chargé de sept monastères. L'ouvrage est composé de différents textes : tables de comput, listes royales et chartes de donations de terres. C. Conti Rossini qui traduisit et édita une partie de ce manuscrit, estime qu'il aurait été composé au XIX^e siècle¹⁷⁶. Mais un folio inséré dans l'ouvrage serait une copie d'un manuscrit légèrement postérieur au règne de Šārša Dəngəl (1563-1597). C'est ce texte qui nous intéresse ici :

« Après cela [Yekuno Amlak] alla avec notre père Tāklä Haymanot, père des lumières, avec les chefs des prêtres et avec ses soldats, sept *g^wedam*, dont les noms étaient Malāzay du Wägda, Däbāray du Denbi, Endāzabi de Mugār, Enāgari du Wäg, Enākafe du Wārāb, Enāgadi de Šəlaleš, Awžažay de M^wal : Malāzay était le chef de ces soldats, il avait fait alliance avec ce roi pour le soutenir dans le commandement parce qu'il était le partisan du royaume chrétien. (Yekuno Amlak) combattit et vainquit son ennemi et son adversaire, par la prière de notre père Tāklä Haymanot ; il reprit alors son royaume et lui [à Tāklä Haymanot] donna un tiers du royaume d'Éthiopie »¹⁷⁷.

Yekuno Amlak aurait donc repris le pouvoir à la dynastie Zag^we avec l'aide des populations du haut plateau central. Tous ces toponymes sont en effet à situer dans cette zone¹⁷⁸. Le souverain ne s'appuya pas sur n'importe quelle population mais, sur un groupe de prêtres et leurs soldats, dont l'ensemble est dénommé *sabat g^wedam* i.e *gädam*. Ce texte transcrit la vision de l'histoire du royaume chrétien telle qu'elle fut produite par le monastère de Däbrä Libanos à partir du XVI^e siècle. Il insiste sur la présence de communautés chrétiennes dans le Šäwa avant 1270 et fait remonter l'alliance entre les moines et les rois à cette période. Ces moines étaient installés dans sept différents territoires, tous futurs districts du Šäwa chrétien. L'expression *sabat g^wedam* désignait donc les supérieurs ecclésiastiques de sept territoires, tous réunis sous l'autorité d'un dignitaire, un *seyum*, chef de ces sept personnages. La charge de Malazay était probablement identique à celle de Däbrä Šəyon mentionnée dans l'hagiographie de Märḥa Krəstos.

¹⁷⁶ C. CONTI ROSSINI, "La caduta", (1922), p. 296-297.

¹⁷⁷ C. CONTI ROSSINI, "La caduta", (1922), p. 296-297.

¹⁷⁸ Voir la première partie de ce travail de recherche, chapitre 1 et 2 ; M. KROPP, *Der siegreiche*, 1994, p. 27, note 140.

Le texte traduit et édité par C. Conti Rossini montre que chacun de ces *gädam* avait à sa tête un chef religieux auquel répondaient des troupes militaires. Cela signifie que ces prêtres disposaient probablement d'une autorité laïque. Cette dernière devait résulter d'une nomination royale. D'après le *gädl* de Märḥa Krəstos, le chef de ces sept communautés monastiques était un fonctionnaire de cour résidant dans le *kätäma*. Si cette dignité existait bel et bien au ^{xv}^e siècle, nous comprenons pourquoi elle fut utilisée un siècle plus tard dans un texte cherchant à montrer les liens entre le pouvoir royal et les monastères du Šäwa. Bien que l'Ēndägäbtän n'appartienne pas à la liste des toponymes présents dans le texte traduit et édité par C. Conti Rossini, ne peut-on pas voir dans Samu'el de Däbrä Wägäg un membre des sept *gädam* ? Ce dernier était le chef religieux d'un territoire alors qu'il disposait également d'une charge laïque lui procurant sans doute une autorité sur des troupes militaires stationnées dans l'Ēndägäbtän. Nous pouvons évoquer en ce sens le personnel de cour qui l'accompagna dans l'Ēndägäbtän après sa nomination par Dawit. Parmi ces derniers, il est possible qu'il s'y soit trouvé des soldats. À l'image des douze *nəburä'əd* du Šäwa, le chiffre sept est par ailleurs particulièrement symbolique. Il est donc difficile de percevoir l'étendue des territoires concernés par cette dignité. Toute la question est alors de savoir quand cette dernière vit le jour ?

La première source mentionnant ce conglomérat semble être le *gädl* de Märḥa Krəstos qui date de la première partie du ^{xvi}^e siècle. Les événements rapportés sont contemporains du règne de Zär'ä Ya'eqob. Or, il semble que ce soit à la fin du ^{xiv}^e siècle - début du ^{xv}^e siècle qu'apparurent pour la première fois des dignitaires ecclésiastiques chargés d'administrer tous les lieux de culte chrétien d'un même territoire, possédant parallèlement une autorité laïque et entretenant de bons rapports avec le pouvoir royal. La fin du ^{xiv}^e siècle est également marquée par la naissance de nouvelles figures de sainteté symbolisant la concorde des moines et des rois. Le premier d'entre eux n'est autre que Giyorgis de Sägla, formé dans la communauté de Däbrä Hayq, ecclésiastique de cour, contemporain de Dawit et précepteur de Zär'ä Ya'eqob¹⁷⁹. Par la suite, le monastère de Däbrä Asbo/Libanos, vivier de moines martyrs opposés aux souverains, fit rédiger à partir du ^{xvi}^e siècle des hagiographies exprimant une adaptation des idées du monastère aux idéaux royaux¹⁸⁰. Le *gädl* de Märḥa Krəstos et la seconde version des Actes de Täklä Haymanot en sont deux expressions. Le parcours de ces saints et la narration de leurs vies attestent d'une modification des rapports du clergé avec le pouvoir. Cette évolution est perceptible dans le changement de nom imposé par Zär'ä

¹⁷⁹ Voir plus avant et M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 173-183.

¹⁸⁰ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 189.

Ya'eqob à Däbrä Asbo, qui devint en 1445, Däbrä Libanos¹⁸¹. Enfin, c'est aussi à cette époque que nous avons pu constater un changement dans les moyens mis en œuvre par le pouvoir royal pour imposer son autorité à plusieurs territoires du sud de l'Abbay, notamment en ce qui concerne leur administration¹⁸². Il est donc possible de voir dans le XV^e siècle, la période au cours de laquelle les *sabat g^wedam* auraient été mis en place.

Nous pouvons dès lors proposer certaines hypothèses sur le fonctionnement de cette dignité. Il existe de nombreux liens entre la charge de *māmhār* et celle de *sabat g^wedam*, au centre desquels se trouve l'autorité religieuse sur l'intégralité d'un territoire et ses lieux de culte. En s'appuyant sur l'Église éthiopienne à partir de la fin du XIV^e siècle pour conquérir et administrer un territoire, les *nəguś* modifièrent la charge de *māmhār*. Ils conférèrent à son porteur des pouvoirs laïques renforçant de fait son autorité et son implication dans la diffusion du programme politique des souverains éthiopiens. Une dernière étape put être la hiérarchisation de ces différents *māmhār* qui prouvaient leur allégeance au pouvoir royal en répondant à l'autorité d'un dignitaire de cour : le *seyumä sabat g^wedam*. Si tel était le cas, la mise en place de cette organisation, très tardive par rapport à notre période, justifie la ténuité des informations la concernant dans nos sources.

Partant de ces hypothèses, la répartition des *sabat g^wedam* est particulièrement intéressante. Elle rappelle en de nombreux points les conclusions auxquelles l'étude des conquêtes militaires au sud de l'Abbay nous avait conduits. En ce qui concerne cette zone, nous constatons que l'installation des *sabat g^wedam* correspond aux territoires dans lesquels les souverains chrétiens implantèrent des *kätāmat* depuis la fin du XIV^e siècle. Ces districts avaient été en grande partie annexés au royaume du Damot, retranchés au Damot médiéval. Là, les souverains chrétiens étaient bien accueillis par les populations. À l'instar du cas de l'Āndägbätän, il est probable que l'évangélisation de ces territoires ait été prise en charge par la royauté chrétienne éthiopienne. Par contre, la répartition des *sabat g^wedam* distinguait l'est et l'ouest du sud de l'Abbay. Le Damot médiéval n'apparaît pas touché par cette dignité.

¹⁸¹ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, p. 190.

¹⁸² Voir chapitre 4.

Epilogue. Royaume chrétien contre Damot médiéval : le Bəḥera Ag'azi et le pays des « païens » (seconde moitié du XV^e siècle)

Après le *gädla* Filpos et le récit d'une évangélisation du Damot par un moine de Däbrä Asbo/Libanos – Adhani – nos sources ne mentionnent plus la présence de missionnaires dans ce territoire. Par ailleurs, la diffusion du christianisme dans le Damot n'apparaît jamais comme le fruit d'une volonté de l'Église ou du pouvoir royal à cette époque. Tout porte à croire que le christianisme n'y fut pas largement répandu. Ce constat va de pair avec l'image du statut religieux du Damot médiéval fournie par une de nos sources au milieu du XV^e siècle. Dans le *gädla* Mäba'a Şayon, ce territoire est différencié de l'Ēndägbätän par la confession de ses habitants :

« Alors il se leva et partit en direction de l'Éthiopie [*bəḥera ag'azi*], le 22^e jour du mois de Yakatit, le deuxième jour de la semaine, et il rencontra en chemin une multitude de Gafat qui, par la grâce de Dieu tout puissant, étaient en marche pour se rendre auprès du roi Zär'ä Ya'eqob afin de recevoir de sa part des présents car ils avaient été baptisés et croyaient désormais dans le nom de la Trinité »¹⁸³.

Cet extrait de l'hagiographie du saint moine fait référence à son retour du Damot dans lequel il avait séjourné. Partant il regagna l'Ēndägbätän. W. Leslau propose de traduire l'expression *bəḥera ag'azi* par « le pays de la liberté »¹⁸⁴, *bəḥer* signifiant « pays », « région », « terre », « province »¹⁸⁵ et *ag'azi* provenant du terme *gə'za*, « devenir libre », « être émancipé »¹⁸⁶. Cependant cette traduction littérale pose problème car elle fait appel à des concepts difficilement compréhensibles pour la période médiévale tel que celui de liberté. Quoi qu'il en soit, l'association de *ag'azi* à un terme signifiant « territoire » suggère que l'expression *bəḥera ag'azi* désignait un espace. Ici, bien que traduite par « Éthiopie », cette formule désigne un espace distinct du Damot, celui dans lequel le saint moine se rendait, soit l'Ēndägbätän.

¹⁸³ E.A.W. BUDGE, *The Life of Mabä Seyön*, 1898, texte fol. 68a, traduction p. 79: "Then he rose up and went towards Ethiopia on the twenty-second day of the month Yakätit, on the second day of the week, and there met him on the way multitudes of the Gäfät who, by the good pleasure of God Almighty, were marching out to king Zär'ä Yä'kôb to receive gifts from him because they had been baptized, and had believed in the name of the Trinity in those days".

¹⁸⁴ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 176.

¹⁸⁵ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 91.

¹⁸⁶ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 175.

Il n'existe à ce jour aucun travaux sur l'expression *bəḥera ag'azi*. A. Sima propose une courte historiographie des occurrences de cette formule aux époques pré-aksumite et aksumite. La première mention du terme *ag'azi* se trouve dans trois inscriptions pré-aksumite¹⁸⁷. On la retrouve ensuite dans l'inscription grecque du *Monumentum Adulitanum*, dans lequel l'auteur, un roi Aksumite du second ou troisième siècle après Jésus Christ, dit « J'ai combattu les gens de Gaze »¹⁸⁸. Les manuscrits *Sinaiticus* et *Laurentianus* du XI^e siècle expliquent tous deux en marge : « Gaze signifie Aksumite. Jusqu'à présent ils sont appelés Agaze ». L'utilisation d'*ag'azi* pour désigner les habitants d'Aksum semble se généraliser puisqu'une dernière attestation de l'emploi ancien de ce terme se trouve dans l'inscription sabéenne d'Abreha, CIH 541 datée de 543/548 après Jésus Christ, où ce dernier se présente comme « mlkn 'g'zyn »¹⁸⁹. D'après la racine du terme *ag'azi*, les habitants d'Aksum se seraient ainsi désignés par rapport à leur langue, le gə'əz, *ag'azi* et gə'əz, provenant tous deux de la même racine¹⁹⁰. Le gə'əz était parlé à l'époque du royaume d'Aksum. Les premières inscriptions datent du III^e siècle après Jésus Christ et sont rédigées dans une écriture non vocalisée¹⁹¹. Plus tard sont apparues des inscriptions en écriture vocalisée¹⁹². À l'époque du royaume d'Aksum, le gə'əz était utilisé pour tous les travaux littéraires¹⁹³. Avec l'avènement de la dynastie salomonienne, le gə'əz demeura la langue de l'écrit dans les communications formelles et liturgiques et ce, jusqu'au XIX^e siècle où il en perdit le monopole¹⁹⁴. Plutôt que de parler de « pays de la liberté », ne pouvons-nous pas traduire cette formule par « le pays de ceux qui parlent la langue gə'əz » ? À l'époque aksumite, *bəḥera ag'azi* aurait alors été un auto-ethnonyme désignant une population s'exprimant en gə'əz. Or, il semble que cette désignation se soit étendue pour finir par désigner les Éthiopiens chrétiens. C'est là ce qu'indique J. Ludolf au début du XVII^e siècle :

« Mais si en vérité on [aux chrétiens éthiopiens] leur demande leur nom exact, ils appellent leur royaume *ge'ez* et aussi *behara ag'azi* soit le pays des *ag'azi* ou *medera ag'azyen*, c'est-à-

¹⁸⁷ A. SIMA, « 'Ag'azi », *EAE*, vol. 1, (2003), p. 144 cite RIE 5 A:1-2 et RIE 10:1-5.

¹⁸⁸ A. SIMA, « 'Ag'azi », (2003), p. 144 cite RIE 277.

¹⁸⁹ A. SIMA, « 'Ag'azi », (2003), p. 145. A. Sima note que la signification de ce titre reste énigmatique puisqu'à cette époque, Abreha était un roi autonome.

¹⁹⁰ W. LESLAU, *Comparative Dictionary*, 1991, p. 175.

¹⁹¹ S. WNINGER, « 'ge'ez », *EAE*, vol. 2, (2005), p. 732.

¹⁹² S. WNINGER, « 'ge'ez », (2005), p. 732.

¹⁹³ S. WNINGER, « 'ge'ez », (2005), p. 732.

¹⁹⁴ S. WNINGER, « 'ge'ez », (2005), p. 732.

dire celle des Libres¹⁹⁵, soit à cause de leur liberté, soit à cause de leur traversée et de leur départ (parce que le mot *ge'eza* dans son radical admet les deux sens)¹⁹⁶ »¹⁹⁷.

D'après l'orientaliste allemand, tout porte à croire que l'expression *bəhera ag'azi* désignait les terres des chrétiens éthiopiens. Or, cette formule avait également un caractère religieux. Un des miracles de Märḥa Krəstos, saint moine contemporain de Zär'ä Ya'eqob, utilise la formule *bəhera ag'azi* pour distinguer deux territoires, l'un musulman, l'autre chrétien. Le miracle n°7 d'après l'organisation de S. Kur, traducteur et éditeur du *gädla* Märḥa Krəstos, raconte l'intervention du saint moine auprès d'un chrétien fait prisonnier dans l'Adal par des musulmans. Le captif se lamente alors sur son sort et en appelle à l'intercession de l'abbé de Däbrä Libanos :

« Ô Dieu de mon père Märḥa Krestos, reçois mon âme pendant que je suis chrétien, jusqu'à quand chercherai-je l'occasion ? Voici que le monde entier devient pour moi ténèbres. Désormais le soleil ne brillera plus auprès de moi et je ne verrai plus mon Éthiopie [*bəhera ag'azi*] »¹⁹⁸.

Cette formule sert ici à opposer deux espaces éthiopiens habités par des populations de confession différente : l'Adal¹⁹⁹, d'une part où se trouve l'homme capturé par les musulmans et le Fäṭāgar²⁰⁰, d'autre part qualifié dans le *gädl* de *mädra krestyan* soit de pays des chrétiens :

« Demain nous [Märḥa Krəstos et le prisonnier] arriverons à la terre de Faṭagār ; désormais tu ne me verras plus et je ne viendrai pas à toi au temps du lever du soleil. Voici que je t'ai conduit à la terre des chrétiens [*mädra krestyan*], pour le Seigneur, comme tu m'avais dit. Paix à toi mon fils »²⁰¹.

¹⁹⁵ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 31, note 4 : « Ainsi est elle appelée partout par mon cher Poète dans son Eloge, XVIII, décembre 3.5 et ailleurs [au sujet de ce poète voir dans les pages précédentes l'index de l'auteur au mot Eloge] ; et aussi par Gorgorios, Lettre 1, qu'il m'a envoyée comme je le montrerai dans mon Commentaire ».

¹⁹⁶ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol.1, 2009, p. 32, note 5 : « cf. mon lexique d'éthiopien, col. 403 ».

¹⁹⁷ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol.1, 2009, p. 31-32.

¹⁹⁸ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, texte p. 131 soit fol. 161r, traduction p. 118.

¹⁹⁹ Pour la localisation et l'histoire de ce territoire voir le chapitre 1.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ S. KUR, *Actes de Märḥa Krestos*, 1972, texte p. 131, traduction p. 118.

Ce second passage du *gädla* Märḥa Krəstos suffit à montrer la portée religieuse de l'expression *bəḥera ag'azi*. Cette formule avait donc une signification géographique et religieuse permettant de faire référence à un espace symbolique, institué en espace géographique, dont la caractéristique première était la religion de ses habitants. À l'instar de l'Adal et du Fäṭāgar, cela signifie que nous devons considérer le Damot comme confessionnellement distinct de l'Ēndägäbtän. Dans la seconde moitié du XV^e siècle, le *gädla* Mäba'a Šəyon décrit donc le Damot comme n'étant pas chrétien, la religion dominante était vraisemblablement toujours le culte des *däsk*. Ce constat vient comme clôturer l'absence de preuves tangibles d'un véritable programme d'évangélisation du Damot à l'époque médiévale. Il souligne la marginalisation de ce territoire d'un point de vue religieux. Qu'il se soit agi de résistance des populations du Damot dans ce domaine ou d'un désintéressement de l'Église et du pouvoir royal vis-à-vis de la confession religieuse des habitants de ce territoire, le Damot conservait dans la seconde moitié du XV^e siècle l'ancienne religion du royaume des *motälämi*. 'Arab faqīh, chroniqueur du *ḡihād* de l'imam Aḥmad remarquait cette pérennité vers 1532 en donnant la description suivante des populations du Damot :

« Quand il apprit que les musulmans marchaient contre le Damot, il s'enfuit de peur dans la province du Gāfāt, qui en fait partie ; le Gāfāt est peuplé de nomades qui ne connaissent pas le livre révélé et qui n'ont pas de religion »²⁰².

Cette absence de percée de la religion chrétienne dans le Damot peut avoir plusieurs raisons. D'une part, il a pu s'agir d'une résistance des populations. Réfractaires à l'autorité royale, elles purent également faire front face à l'Église chrétienne. D'autre part, tout comme nous avons suggéré que l'importance du Damot dans le commerce éthiopien avait pu mener le royaume chrétien à ne pas modifier profondément sa structure géographique et administrative, le même motif peut probablement s'appliquer au cas de l'évangélisation. L'islam était un des ciments du commerce en Éthiopie. Pourquoi ne pas considérer que la religion *däsk* au même titre favorisait la création de réseaux commerciaux ? En outre, il a été dit plus avant que l'altérité permettait l'asservissement. Or, c'est bien aux XV^e et XVI^e siècles que nos sources évoquent le Damot comme un fournisseur d'esclaves²⁰³. Conserver une distinction religieuse entre le royaume chrétien et cette région ne permettait-elle pas de s'y fournir en esclaves ? C'est ce que tendent à démontrer certains agissements des souverains chrétiens dans cet

²⁰² R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 399.

²⁰³ Voir le chapitre 1 dans lequel cet aspect est longuement analysé, p. 82-87.

espace au XVI^e siècle. Dans un contexte somme toute différent auquel nous consacrons le prochain chapitre, les *nəguś* vont proposer aux populations du Damot la conversion en échange de l'arrêt d'exactions parmi lesquelles les razzias menant à l'asservissement des captifs.

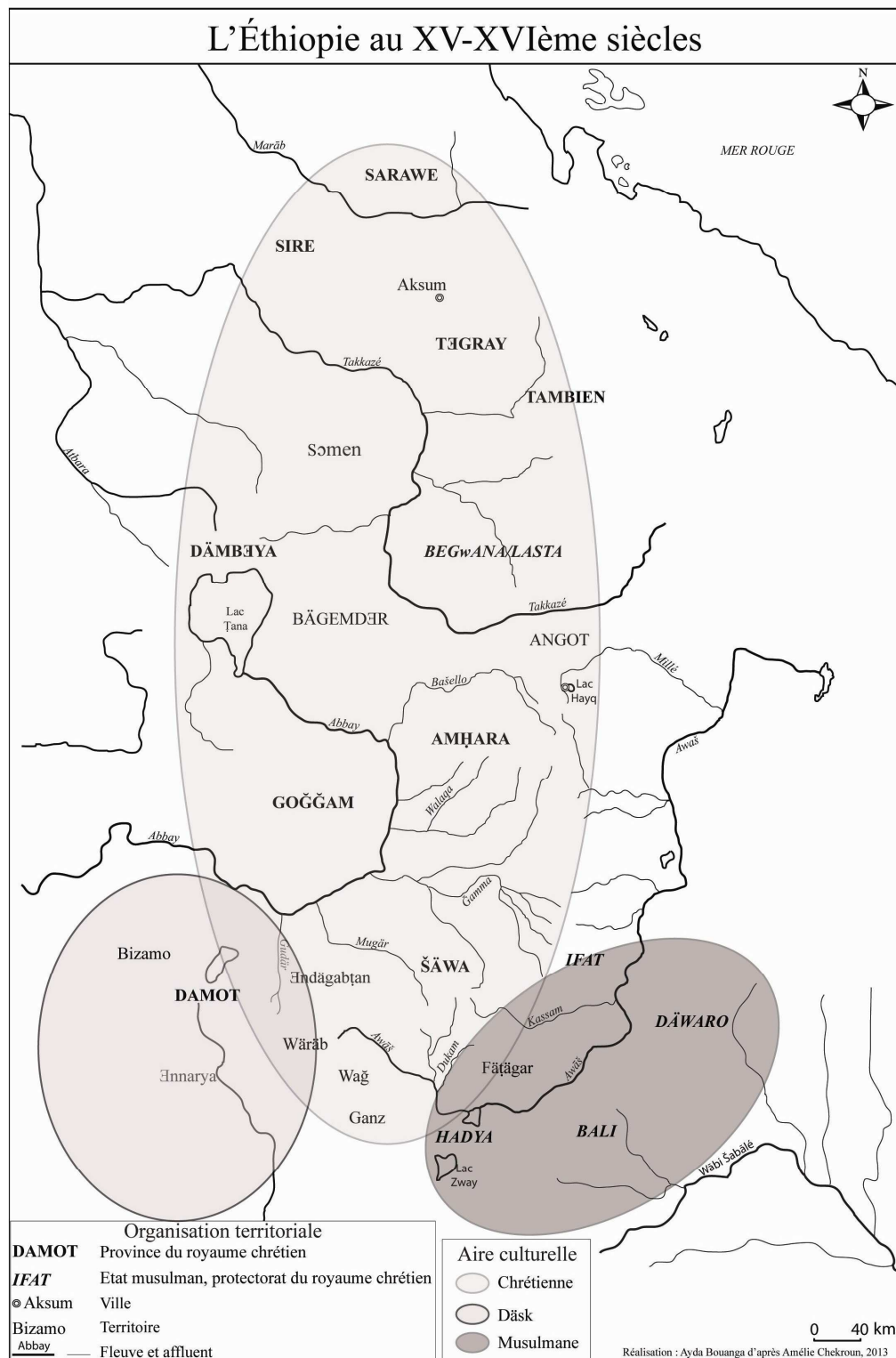


Figure 15 : « L'Éthiopie au XV^e siècle »

Pour l'heure, il nous faut conclure sur cette longue période que constituèrent les XIV^e et XV^e siècles. L'avancée du royaume chrétien et de l'Église éthiopienne au sud de l'Abbay n'eut pas les mêmes conséquences à l'est et à l'ouest. D'un côté, l'Īndägäbṭān et le Wārāb devenaient les lieux de séjour du pouvoir chrétien, d'installation de communautés monastiques et de diffusion du dogme chrétien éthiopien. De l'autre, le Damot constituait un centre de résistance politique et religieux à l'expansion de la dynastie salomonienne et de ses alliées. La colonisation chrétienne dans certaines parties du sud de l'Abbay mena à une évolution distincte de populations qui partageaient auparavant des mœurs et une identité commune. Tandis que les unes entraient dans le giron du royaume chrétien, d'autres en restaient à la marge. Le cas des Gafat est particulièrement symptomatique de ce phénomène. D'un côté, à l'est, au début du *ḡihād*, ils sont les gardiens des trésors de l'Église chrétienne. De l'autre, à l'ouest, ils pourchassent les représentants du souverain chrétien qui ne peuvent trouver refuge dans leur district. L'éclatement du royaume du Damot et la percée disparate du royaume chrétien et de son Église dans cet espace à partir du XIV^e siècle laissèrent la place à de multiples entités territoriales dont les populations, suivant l'influence de ceux qui les gouvernaient, perdirent en partie ou conservèrent certains des stigmates de leur ancienne soumission aux *motälämi*. Replié sur ses franges ouest, l'ancien royaume du Damot garde une certaine constance. Il maintient plusieurs des éléments de son histoire qui en avaient fait une grande puissance : son envergure géographique même amputée, son rôle dans le commerce de produits de luxe, sa religion. En Éthiopie, au sud de l'Abbay, au sein d'une communauté d'espaces, le Damot était un centre politique et religieux à la périphérie duquel se trouve le royaume chrétien.

Troisième partie : Les mutations du Damot et les réécritures de l'histoire (seconde moitié du XVI^e siècle – début du XX^e siècle)

À partir du XVI^e siècle, les territoires et les populations du sud de l'Abbay vont être touchés par deux évènements distincts et consécutifs. Les musulmans puis les Oromo, deux adversaires du royaume chrétien qui étaient jusqu'alors restés plus ou moins silencieux, vont bouleverser la vie des populations de cet espace, en modifier la structure administrative et la situation géographique. Imprégnant de leur marque l'histoire de cette région, les conséquences de ce long XVI^e siècle se font toujours sentir aujourd'hui. Les anciens toponymes sont tombés en désuétude et ont laissé place à d'autres provenant de la langue des nouveaux habitants de cet espace : les Oromo. Parallèlement, des textes émanant des anciennes populations du sud de l'Abbay et des lettrés chrétiens apparaissent, se concurrencent et se diffusent plus ou moins largement, chacun fournissant sa vision du Moyen-Âge éthiopien. Or certains de ces récits prirent une part majeure dans l'historiographie contemporaine, tandis qu'ils furent en grande partie intégrés par les sociétés qui résident désormais au sud de l'Abbay.

Chapitre 6. Le Damot médiéval au centre de toutes les attentions : ġihād, conquêtes chrétiennes et migrations Oromo (1531 – 1632)

Au XVI^e siècle, le Damot médiéval jusqu'alors relativement autonome est convoité par trois groupes rivaux : les musulmans, les chrétiens et les Oromo. Il devint le lieu d'affrontements pour une conquête territoriale, économique et religieuse. C'est tout autant la cohésion de cette communauté d'espaces que son autonomie politique et économique qui vont alors être remises en cause.

En 1531¹, l'imam Aḥmad b. Ibrāhīm², chef religieux de l'Adal, déclara la guerre au royaume chrétien éthiopien. À partir de cette date, jusqu'à la mort de l'imam en 1543, les troupes musulmanes, poursuivant le roi Ləbnä Dəngəl (1508-1540), parcoururent l'Éthiopie en pillant, en dévastant et en détruisant les terres du pays. Damot médiéval, ʾĪndägābtān et Wārāb, firent l'objet de deux expéditions, en 1531³ et en 1533⁴. Elles s'accompagnèrent de pillages permettant de semer la terreur parmi les populations, d'amasser un butin pour financer la guerre, ainsi que d'une destruction systématique de tous les symboles chrétiens et notamment des églises éthiopiennes, réservoir de trésors de la couronne et du clergé (objets précieux en or, soieries etc.)⁵. La seconde campagne militaire au sud de l'Abbay en 1533 visait cette fois-ci à imposer la capitation aux populations de cet espace, à réorganiser administrativement ces territoires conquis en vue de leur colonisation et à en convertir les habitants⁶. Le ġihād prit fin en 1543. Aidé par les membres de l'ambassade portugaise de Don Christophe de Gama arrivés à Massawa le 12 février 1541⁷, Gälawdewos (1540-1559), fils et

¹ Il est communément admis que ce ġihād débuta en 1527. A. Chekroun dans sa thèse de doctorat portant sur les musulmans de l'est éthiopien à l'époque médiévale revient sur cette datation. Voir A. CHEKROUN, *Futūh al-Ḥabaša*, novembre 2013.

² Aḥmad b. Ibrāhīm al Gāzī, surnommé Grañ (le gaucher) par les Éthiopiens orthodoxes, naquit en 1506 dans une famille dont la généalogie est inconnue. Il fut élevé dans la province de Hubat près d'Harar par un esclave affranchi du nom d'Addolé. Il fut au service du Garad Aboun avant de prendre la tête du parti religieux et de lancer ce ġihād. Ce fut un des conquérants les plus habiles et des plus énergiques de l'islam africain. Mort au combat en 1543, près du lac Ṭana, à l'âge de 36 ans, il passa exactement la moitié de sa vie à faire la guerre aux chrétiens éthiopiens. F-C. MUTH, "Ahmad b. Ibrāhīm al Gazi", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 155-158 ; A. CHEKROUN, *Futūh al-Ḥabaša*, novembre 2013.

³ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 221-238.

⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 392.

⁵ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 221-238.

⁶ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 393 et suivantes.

⁷ Un des actes les plus importants de Ləbnä Dəngəl, dans les dernières années de son règne, fut d'envoyer une ambassade au Portugal, en 1535, pour demander une assistance militaire. H. PENNEC, *Des Jésuites*, 2003, p. 5.

successeur de Ləbnä Dəngəl, retourna la situation à l'avantage des chrétiens. L'imam fut tué le 22 avril 1543 ce qui engendra la dispersion des troupes musulmanes⁸.

À la mort de Gälawdewos, son successeur Minas (1559-1563) fit du Dämbəya, dans l'est du Goğğam, son camp royal pour la saison des pluies et y demeura pendant les quatre ans que durèrent son règne. L'installation de la cour dans le Dämbəya et principalement sur le site de Guba'e amorce le déplacement du centre du royaume vers le nord du pays. Le Šäwa et le Damot médiéval vont connaître un destin similaire dicté par les considérations des souverains chrétiens et d'une nouvelle population qui cherche à s'y installer : les Oromo. Les premiers, représentés par Gälawdewos puis par Šärša Dəngəl (1563-1597), multiplient les assauts militaires, les razzias, les pillages et les conversions religieuses dans l'ouest du Šäwa et dans le Damot médiéval. Parallèlement, dès la seconde moitié du XVI^e siècle, les populations oromo, agro-pasteurs occupant traditionnellement la région du Gibe, commencent à migrer vers le nord. Menaçant les territoires sur lesquels les souverains chrétiens entendaient imposer leur autorité, ces derniers cherchent par tous les moyens à stopper ce nouveau belligérant. Géographiquement, le Damot médiéval se trouve désormais entre les Oromo et le nouveau cœur du royaume chrétien. Cet espace, qui était jusqu'alors en marge des entreprises du royaume chrétien, est dorénavant au cœur de ses considérations.

⁸ F-C. MUTH, "Ahmad", (2003), pp. 157.

1. Une identité mise à mal : administration, économie et religion au sud de l'Abbay (XVI^e siècle)

Dans la continuité du XV^e siècle, les XVI^e et XVII^e siècles furent marqués par une importante production littéraire dont nous présentons ici les principaux éléments. Tous les souverains de cette période possèdent une chronique longue ou sont le sujet de chapitres introductifs à ces chroniques longues. Ils font aussi l'objet d'une notice dans la *Chronique brève*. Les musulmans éthiopiens furent également à l'origine d'une production littéraire dont un témoin particulièrement important nous est parvenu : le *Futūh al Ḥabaša*, récit du ḡihād de l'imam Aḥmad, rédigé par un témoin des événements, 'Arab faqīh, et composé peu de temps après les faits⁹. Enfin, la présence en Éthiopie de personnalités étrangères donna lieu à la mise par écrit du récit de leurs séjours. Or, contrairement à leurs prédécesseurs, ces voyageurs ne cherchèrent pas tant à encenser la chrétienté éthiopienne qu'à fournir une image précise de ce pays. Il s'agissait de renseigner au mieux les royautés européennes et de préparer le séjour de futurs ambassadeurs.

Le règne de Gälawdewos (1540-1559) nous est connu par sa chronique traduite et éditée en 1895 par W. Conzelmann¹⁰. Le texte aurait été composé entre octobre-novembre 1559 et le 19 mars 1560 par un certain Sena Krastos qui n'a pu, pour l'heure, être identifié¹¹. Gälawdewos est également le sujet d'un texte qui introduit la chronique du règne de Śārśä Dəngəl. Le règne de Gälawdewos fut marqué par l'ambassade portugaise de 1541 à 1543 pour laquelle nous possédons deux récits. Celui de M. de Castanhoso qui accompagnait l'expédition de Da Gama et participa activement aux campagnes portugaises contre l'imam Aḥmad¹², ainsi que celui de J. Bermudes également membre de cette expédition¹³.

Śārśä Dəngəl (1563-1597) est le sujet d'une chronique longue, dont les règnes de Ləbnä Dəngəl, Minas et de Gälawdewos forment l'introduction. Elle fut traduite et éditée en 1907 par C. Conti Rossini et couvre la période allant de 1563 à 1590¹⁴. En 2001, au travers d'une étude philologique de la chronique du règne de Śārśä Dəngəl, M. Kropp a montré que le

⁹ Pour des éléments d'information sur cette source voir le chapitre 1.

¹⁰ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895. Le manuscrit de base de l'édition est Oxford 29 ; W. Conzelmann donne les variantes des mss. BM 821 et BN 143 et mentionne l'existence d'autres manuscrits.

¹¹ D. TOUBKIS, « *Je deviendrai roi* », 2004, p. 38, cite M. KROPP, « La réédition des chroniques », (1983-1984), p. 52 ; M. KROPP, *Die Geschichte des Lebna Dəngəl, Claudius und Minas*, Louvain, 1988, (CSCO vol. 504, Scriptores Aethiopici t. 84), introduction de l'éditeur, p. XVII, p. 35.

¹² R.S. WHITEWAY, *The Portuguese Expedition to Abyssinia 1541-1543*, Londres, 1902.

¹³ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010.

¹⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907.

texte en avait été soigneusement remanié pendant le règne de Susnəyos (1607-1632)¹⁵. Gälawdewos et Šāršā Dəngəl font tous deux l'objet de notices dans la *Chronique brève*¹⁶. La *Chronique brève* comprend également le récit du *ġihād*. Ce dernier constitue un texte particulier inséré par le compilateur à la *Chronique brève*. Ce passage nous est également transmis comme œuvre séparée dans d'autres manuscrits dénommés par M. Kropp *māshafā seddāt*¹⁷.

Ces différentes sources évoquent de façon plus ou moins détaillées les expéditions des chrétiens et des musulmans au sud de l'Abbay. D'une grande précision quant à ces territoires, elles donnent à voir une présence particulièrement accrue des représentants de ces deux entités dans cet espace et principalement dans le Damot médiéval. Ce phénomène rompt avec ce que nous avons pu constater pour les périodes précédentes, tandis qu'il engendra d'importants bouleversements au sud de l'Abbay. De plus en plus les populations du Damot médiéval ne semblent plus en mesure de résister aux assauts des envahisseurs étrangers.

A. Cohabitation *versus* annexion : musulmans et chrétiens au sud de l'Abbay (xvi^e siècle)

Jusqu'au *ġihād* de l'imam Aḥmad, le Damot médiéval, bien que touché par les conquêtes militaires du royaume chrétien, était resté en partie indépendant de l'influence politique et religieuse des musulmans comme de celle des chrétiens. Les choses changent à partir de 1531. Au cours des deux expéditions qu'elles entreprirent au sud de l'Abbay, les troupes de l'imam Aḥmad pillèrent les biens chrétiens et s'en prirent aux populations de ces territoires. Proposant la capitation et la conversion à ceux qui acceptaient de reconnaître leur autorité, elles troublèrent l'apparente tranquillité des populations du Damot médiéval, du Wārāb et de l'Əndäġäbtān. Parallèlement, elles créèrent une brèche dans la capacité de résistance de ces populations, interstice dans lequel les *nəġuś* s'engagèrent à la fin du *ġihād*.

¹⁵ M. KROPP, « Un cas de censure politique au xvii^e siècle : la chronique de Šāršā Dəngəl », *AE*, vol. 17, (2001), p. 255-275.

¹⁶ Cette source est présentée dans le chapitre 4. Concernant Gälawdewos, le *Māshafā seddatā* retrace les premières années de son règne en liaison avec le *ġihād* de l'imam Aḥmad. La *Chronique Brève* fait uniquement référence aux suites du *ġihād*. R. BASSET, *Études*, 1882, pp. 109-115 ; F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 20-24. Pour Šāršā Dəngəl, la *Chronique Brève* couvre son règne jusqu'en 1594. R. BASSET, *Études*, 1882, pp. 116-120.

¹⁷ M. KROPP, « La réédition des chroniques », (1983-1984), p. 52.

a. Les tentatives de sujétion au sultanat de l'Adal (1531-1533)

À partir de 1531, les musulmans sous l'égide d'Aḥmad Ibn Ibrāhīm, annexent à leur territoire les différentes régions qu'ils conquièrent. Dans un premier temps, ils réintègrent des territoires anciennement sous domination musulmane, partiellement peuplés de musulmans et passés sous l'autorité chrétienne au cours des siècles précédents¹⁸. Dans un deuxième temps, ils conquièrent le cœur du royaume chrétien et ses dépendances. Durant tout ce processus, la capture du *nəguś* fut une priorité : « Le déplacement des troupes, les choix stratégiques et les attaques des musulmans sont majoritairement commandés par la poursuite du roi. En effet, l'idée est que, afin de conquérir durablement le royaume chrétien, il faut s'emparer de son roi [...] »¹⁹. Dans ce cadre, le destin des territoires visités est défini par l'appel préalable au combat (*da'wa*). Ce dernier laisse aux habitants des territoires visés le choix entre la conversion, la capitation et le combat qui entraîne la mort ou la captivité. Le *Futūh al-Ḥabaša* ne mentionne pas toujours les sommations faites aux populations. Toutefois, selon A. Chekroun ces dernières étaient au fait des choix qui s'offraient à elles. Deux options étaient finalement possibles : la conversion ou la capitation. « Le troisième choix, celui du combat, entraîne soit la mort soit la captivité des soldats, et à terme la conversion ou la capitation du reste de la population »²⁰. Ce processus est particulièrement visible au sud de l'Abbay. Ces territoires et leurs populations vont subir de plein fouet les assauts musulmans, les troupes de l'imam enfonçant une porte qui semblait jusqu'alors avoir résisté à d'autres envahisseurs.

Le parcours des troupes de l'imam Aḥmad au sud de l'Abbay nous est particulièrement bien connu. Depuis le Fātāgar, à l'est de l'Awaš, elles traversèrent le fleuve pour atteindre le Wäḡ puis le Wārāb en mars 1531, le Damot en mai 1531 et enfin l'Ēndäḡābtān durant l'été 1531²¹. Lors de cette première campagne, les troupes musulmanes étaient à la poursuite de Ləbnä Dəngəl. Elles détruisirent alors systématiquement les camps royaux et les églises royales de ces territoires limitant ainsi les refuges possibles pour le *nəguś*²². Dans un deuxième temps, à partir de 1533, suivant les ordres de l'imam, l'armée musulmane pilla les territoires du sud de l'Abbay et y imposa la capitation, son administration et partiellement sa religion. Lors de ces campagnes, Ləbnä Dəngəl était réfugié dans le Nord. L'enjeu n'était alors pas sa capture mais l'annexion du sud de l'Abbay et la soumission de ses

¹⁸ C'est notamment le cas de l'Ifat, du Dāwaro, du Bali et du Fātāgar. Voir R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 49-67 ; 131-148 ; 153-170 ; 206-218.

¹⁹ A. CHEKROUN, *Futūh al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 3.

²⁰ A. CHEKROUN, *Futūh al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 25.

²¹ Voir chapitre 1. Ces différents trajets y sont détaillés. R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 212-245.

²² Voir chapitre 1.

habitants à l'autorité de l'imam. L'un des premiers territoires du sud de l'Abbay touché par cette seconde phase d'expéditions fut vraisemblablement le Wārāb :

« Ahmed envoya ensuite dire à Ya'qim qui était avec le vizir Modjāhis : “Pars avec tes soldats pour le pays de Ouarabba [Wārāb] et combat les habitants jusqu'à ce que Dieu fasse la conquête de cette province par ta main”. La lettre arriva à Ya'qim quand il était dans le Ouādj [Wāğ]. Lorsqu'il en eut pris connaissance, il fit sur le champ ses préparatifs de départ avec trente hommes et marcha vers le Ouarabba [Wārāb] où il pénétra »²³.

L'objectif de l'imam est très clair : il ordonne à son dignitaire de conquérir ce district et de le soumettre à son autorité. La capitation fut imposée aux habitants du Wārāb. Cette « compensation » exigée des populations conquises était fixée en fonction des spécificités régionales et en proportion de la richesse et de l'étendue du territoire. Le Wārāb se voit imposer de « payer annuellement la capitation suivante : quinze mille charges de froment, mille onces d'or et mille *kadoudhah* de miel et de graisse »²⁴. Selon la théorie politique islamique, la capitation était suffisante pour changer le statut d'un territoire et l'intégrer de fait au Dār al-Islām²⁵. Elle signifiait un état de sujétion envers le débiteur. Les territoires payant la capitation étaient considérés comme des « cultivateurs pour les musulmans²⁶ », on y construisait des villes et des mosquées²⁷.

En théorie, le Wārāb avait donc changé de main. Ce district du Šāwa était désormais sous l'autorité des musulmans. Son administration fut également modifiée. La politique de l'imam Aḥmad à l'égard de l'administration des territoires conquis semble assez « libérale ». Ce dernier conserve l'organisation territoriale et probablement administrative. Il nomme un gouverneur musulman à la tête de chaque entité, en remplacement du dignitaire chrétien. Il semble que ce rôle incombait au général qui avait mené la conquête du territoire en question²⁸. Dans le cas du Wārāb, il est donc probable que Ya'qim fut nommé gouverneur.

²³ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 392.

²⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 392.

²⁵ A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 36-37.

²⁶ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 459 (pour le Sāmen et le Bāgemdār), p. 460 (pour le Dārḥa, le Wāfila et le Kānfat), p. 461 (pour le Dāmbāya).

²⁷ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 459-461.

²⁸ A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša*, novembre 2013, p. 38-39 : « De manière générale, l'imam nomme à la tête des territoires conquis les généraux de son armée. Ils sont tous originaires du *Bar Ṣa'ad ad-dīn* et ont tous été à un moment ou à un autre “porteur de drapeau”, c'est-à-dire responsables d'un contingent de soldats. La nomination en tant que gouverneur est une distinction que l'imam réserve à ses plus fidèles soldats. En tant que gouverneur, ils doivent assurer la sécurité de leur territoire face aux attaques chrétiennes ; veiller à ce que la population, si elle s'est convertie, reste musulmane. En échange, ils perçoivent la capitation et les impôts fonciers (*kharāğ*), ce qui leur assure un revenu très important ».

Dans le même temps, cette politique fut appliquée au Damot²⁹. Un des généraux de l'imam y fut envoyé avec un ordre similaire : « Ensuite Ahmed envoya le vizir Adolé dans le Damot et lui dit : ‘‘Conquiers cette province et combats les habitants’’ »³⁰. L'objectif est identique : soumettre les habitants du Damot à la capitation. Le Damot se vit imposer de payer « mille onces d'or, sans compter les présents »³¹. Adolé qui avait mené cette expédition étant l'un des principaux chefs militaires de l'imam Aḥmad, l'administration du Damot fut déléguée à un autre dignitaire musulman : Saīdī Moḥammad³².

Outre les populations du Wārāb et du Damot, la capitation fut imposée à d'autres habitants du sud de l'Abbay parmi lesquels les Gafat :

« Quant à 'Abd en Nāser, les habitants du pays (le Ganz) firent la paix avec lui et il établit sur eux la capitation. Une partie refusa, abandonna son territoire et se retrancha dans les montagnes. 'Abd en Nāser marcha contre le pays de Kambāt à l'extrémité du Ganz, dont les habitants se joignirent à ceux du Gâfāt ; il les combattit, les mit en déroute, en tua une grande quantité jusqu'à ce qu'il leur eut été imposé la capitation »³³.

En 1533, les musulmans avaient largement pénétré au sud de l'Abbay. Politiquement, ils y modifièrent l'ordre établi en imposant capitation et réorganisation administrative.

Au sud de l'Abbay, pendant le *ḡihād*, nous n'avons que peu d'exemples de conversion à l'islam. Une partie des Gafat semble toutefois avoir été touchée par ce phénomène :

« Addolé ayant appris ce qui s'était passé dans le Gâfāt et comment ses habitants avaient traité Dâragot, envoya vers eux ceux de ses compagnons originaires de ce pays et convertis à l'islam. Ils vinrent trouver leurs compatriotes polythéistes pour les exhorter à se rendre avec eux auprès du vizir. Ils obéirent et arrivèrent chez Addolé avec les chevaux qu'ils avaient pris au patrice et à ses cavaliers, leur équipement et leurs timbales. Sa joie fut excessive. Il donna un vêtement aux principaux d'entre eux et ils s'en retournèrent dans leur pays »³⁴.

Cet exemple de conversion au sud de l'Abbay est particulièrement intéressant. En effet, il est assez rare que des populations ne vivant pas dans des territoires proches de l'Adal et n'ayant pas été sous domination musulmane au début de l'époque médiévale aient choisi ou

²⁹ Nous ne savons si elle toucha uniquement le territoire du Damot ou l'intégralité du Damot médiéval.

³⁰ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 399.

³¹ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 398-400.

³² R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 398-400.

³³ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 395-396.

³⁴ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 400-401.

accepté de se convertir³⁵. D'autant que le refus de se convertir était accepté. « La *sharī'a* reconnaît l'existence de populations non musulmanes au sein d'un État musulman. Une conquête militaire n'était donc pas nécessairement suivie d'une conversion généralisée »³⁶. Pour autant, la conversion de certaines populations Gafat ne doit pas être comprise comme une renonciation à leurs pratiques cultuelles. Dans la religion musulmane, la conversion est le début d'un processus de transformation plutôt que sa conclusion. Par là, on acceptait d'intégrer petit à petit les valeurs islamiques. La conversion à l'islam est d'ailleurs des plus simples, se limitant à l'énoncé d'une phrase : « Il n'y a de dieu que Dieu et Muḥammad est son Prophète³⁷ ». La conversion est alors particulièrement fragile puisqu'elle ne repose sur aucune connaissance du dogme. La surveillance des populations nouvellement converties est de fait importante. « Toute nouvelle conversion collective doit ensuite être suivie d'une période de contrôle strict de la communauté des néo-convertis »³⁸. Se pose alors la question de savoir pourquoi certains groupes Gafat s'étaient convertis.

Au sud de l'Abbay, les Gafat de l'ouest étaient particulièrement indépendants³⁹. Il a pu alors s'agir de conserver cette autonomie – la conversion à l'islam n'imposant que peu de devoir dans un premier temps – et de s'assurer par là, un statut les exemptant du paiement de la capitation⁴⁰. En se convertissant, les Gafat du Damot médiéval s'épargnaient des combats contre les troupes musulmanes qui auraient pu causer d'importantes pertes dans leurs rangs, tandis qu'ils conservaient leurs ressources économiques puisqu'aucune taxe ne leur était imposée. En outre, la conversion à l'Islam n'étant au départ que superficielle, rien n'engageait les néo-convertis à renier leurs anciennes pratiques cultuelles. Il s'agissait d'accepter « d'intégrer petit à petit les valeurs islamiques, et ce n'est qu'à la deuxième, voire à la troisième génération que les populations seront réellement converties au sens chrétien du

³⁵ A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 30 : « Les populations des territoires de la bordure est du royaume chrétien choisirent toutes de se convertir à l'arrivée des armées de l'imam, soit de manière spontanée [...]. Soit suite à l'invitation de l'imam ou du chef militaire chargé de conquérir le territoire en question ».

³⁶ A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 36.

³⁷ A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 31 et note 100, voir notamment B. BENNASSAR, « Conversion ou reniement ? Modalité d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVI^e-XVII^e siècles) », *AÉSC*, 43^e année, n.°6, (1988), p. 1349-1366 », sur la compréhension relative de cette phrase chez les nouveaux convertis.

³⁸ A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 32, exemple tiré de R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 347, p. 359, etc.

³⁹ Sur l'organisation administrative et la diffusion du christianisme dans le Damot médiéval voir partie 2, chapitres 4 et 5.

⁴⁰ A. CHEKROUN, *Futūḥ al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 32-33, indique que les convertis ne payaient pas de taxes.

terme »⁴¹. Une certaine liberté était donc laissée aux Gafat quant à leurs croyances et à leurs pratiques religieuses. Par conséquent, la conversion de certains groupes Gafat à l'Islam pendant le *ḡihād* est bien plus significative de la pénétration des troupes de l'imam dans cette zone que d'un réel changement des mentalités religieuses au sud de l'Abbay.

Jusqu'alors « protectorat » du royaume chrétien, le Damot médiéval était resté largement autonome vis-à-vis de cette puissance aussi bien d'un point de vue politique qu'économique que religieux. Mais dès 1531, et plus encore en 1533, les musulmans y entrèrent par la force et y acquirent une position dominante. Les différentes expéditions des troupes de l'imam dans cette zone, par les batailles qu'elles impliquèrent et les changements d'administration qu'elles engendrèrent, montrent en effet l'ampleur de la pénétration des musulmans dans le Damot médiéval.

Cette avancée dut être facilitée par l'organisation militaire particulièrement efficace des troupes musulmanes. Jusqu'à l'arrivée des renforts portugais, le royaume chrétien était effectivement en déroute face à l'imam⁴². Ces troupes disposaient d'armes à feu qui facilitèrent leur tâche et leur victoire⁴³. L'attrait du Damot était par ailleurs significatif. Espace aux ressources importantes, sa conquête permettait la survie des troupes musulmanes et la poursuite du *ḡihād*⁴⁴. Par ailleurs, acquis au commerce, les musulmans n'avaient probablement que peu de considération pour l'organisation économique du Damot médiéval, qu'ils cherchèrent avant tout à dominer. Dans la première moitié du XVI^e siècle, les musulmans influèrent pour un temps sur l'organisation territoriale et administrative de cet espace laissant la porte ouverte à une infiltration chrétienne qui leur fera suite.

⁴¹ A. CHEKROUN, *Futūh al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 30 et note 97 : M. GARCIA-ARENAL, « Introduction », M. GARCIA-ARENAL (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 8 : « La conversion n'entraîne presque jamais avec soi un abandon total des valeurs et croyances précédentes, quelque chose de l'ancienne religion doit demeurer. L'abandon de sa religion et les valeurs morales qui s'y rattachent pour une autre religion, exige un saut culturel gigantesque hors de la portée de la plupart des individus. Ceci est encore plus vrai quand les conversions sont largement motivées par la crainte d'un châtement ou bien par l'espoir d'un gain matériel ».

⁴² Voir plus avant sur les renforts portugais et les victoires de Gälawdewos. Les Portugais participent aux combats à partir de 1542 et un an plus tard l'imam est tué sur un champ de bataille par un soldat Portugais. W. CONZELMAMN, *Chronique de Galawdewos*, 1895, p. 24 ; R. BASSET, *Études*, 1882, traduction p. 112 et 113, texte p. 20.

⁴³ Ce n'est qu'avec l'arrivée des Portugais que les chrétiens disposèrent d'une force de frappe identique. C'était en partie l'enjeu de la demande d'une ambassade européenne par Ləbnä Dəngəl. H. PENNEC, *Des Jésuites*, 2003, p. 5.

⁴⁴ Nombre des déplacements des troupes musulmanes en 1533 étaient dictés par les vivres et les richesses des territoires visés permettant le paiement et la survie de l'armée musulmane. Cela évitait par ailleurs les défections dans les rangs de l'armée qui étaient monnaie courante. Voir A. CHEKROUN, *Futūh al-Ḥabaša*, novembre 2013, chapitre 7, p. 10.

b. Gälawdewos et Šäršä Dəngəl : deux règnes pour la fin d'une autonomie politique et économique du Damot médiéval (1548 – 1572)

Après 1533, il semble que le destin des populations du sud de l'Abbay et particulièrement celui des habitants du Damot médiéval ne leur appartint plus réellement. La présence des musulmans dans cet espace avait probablement atténué les capacités de résistance des habitants et, dans le même temps, ouvert un autre horizon aux souverains chrétiens. Après avoir vaincu les musulmans dans le Nord, les rois chrétiens vont pénétrer massivement dans cette zone et accomplir ce qui jusqu'alors n'était resté que superficiel : le quadrillage politique et économique du Damot médiéval.

Lorsque Gälawdewos monta sur le trône le 2 septembre 1540, l'Éthiopie chrétienne était en guerre contre les musulmans dirigés par l'imam Aḥmad b. Ibrāhīm. Le royaume chrétien s'en trouvait largement diminué et seules les hautes terres de l'Érythrée actuelle et le Təgray étaient sous le contrôle effectif de la dynastie Salomonienne⁴⁵. C'est retranchés dans ce domaine, que les chrétiens firent la jonction avec les troupes portugaises de l'expédition de Dom Christovao da Gama débarquées à Massawa le 12 février 1541. Les dernières batailles qui opposèrent les troupes de l'imam Aḥmad aux chrétiens se déroulèrent dans le nord de l'Éthiopie, plus précisément dans le Dämbəya, et c'est à Wäyna Däga que l'imam fut tué par un Portugais le 22 février 1543⁴⁶. Une fois cette victoire acquise et le démembrement des troupes musulmanes effectif, Gälawdewos décida de regagner les terres considérées comme appartenant au royaume chrétien qui avaient été dévastées par les musulmans. C'est dans le cadre de cette « reconquête » qu'il pénétra dans le Damot médiéval. Entre 1533 et l'arrivée de Gälawdewos au sud de l'Abbay, nous ne savons ce qu'il advient de ces territoires. La poursuite de Ləbnä Dəngəl dans le nord de l'Éthiopie avait mobilisé la majorité des forces musulmanes. Une grande partie des généraux avait été sollicitée. Ceux d'entre eux qui disposaient de charges administratives au sud de l'Abbay étaient-ils restés à leur poste ? Si tel fut le cas, il semble que cette situation ne perdura pas. Lorsque Gälawdewos pénétra dans cet espace nulle administration musulmane n'est constatée.

⁴⁵ M. KLEINER, "Gälawdewos", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 656-657.

⁴⁶ J. CUOQ, *L'islam*, 1981, p. 257-258.

- *Le Damot médiéval et Gälawdewos : derniers écueils d'une résistance à l'autorité politique chrétienne (1548-1552)*

Il semble que ce fut rapidement après la mort de l'imam Aḥmad en 1543, que le souverain éthiopien décida de se rendre dans le Šäwa et d'y installer un camp royal :

« Mâr Gälawdewos traversa ensuite deux fleuves pour se rendre du Tregâye (Tigré) dans le Shêwâ (Shoa), afin de voir son troupeau qui vivait là dans la justice et de visiter son peuple [qui y était resté] dans la droiture. Il arriva au pays qu'il voulait atteindre dans le mois de hazirân qui est le mois de sanê, le premier mois d'hiver des Abyssins. »⁴⁷

Cette information est confirmée par le récit du Portugais J. Bermudes, contemporain des événements et témoin des agissements du souverain chrétien :

« Quelques jours plus tard [après la mort de l'imam] le roi décida de reconquérir les provinces de Mara, Joa [Šäwa], Guidime et Gojame, qui étaient sous le pouvoir du roi de Zeila. »⁴⁸

Le chroniqueur de Gälawdewos situe cet événement dans la première année du règne du roi. Cette indication chronologique n'est vraisemblablement pas à prendre au pied de la lettre puisqu'en 1541, Gälawdewos était dans le nord de l'Éthiopie. Il semble préférable de comprendre par là, la première année du règne de Gälawdewos après la mort de l'imam Aḥmad. Cette hypothèse est confortée par les événements qui suivirent l'installation du souverain chrétien dans le Šäwa et notamment par son combat contre le *wazîr* Abbās⁴⁹, neveu de l'imam Aḥmad qui avait autorité sur le Fäṭägar, le Däwaro et le Bali⁵⁰. Le combat qui opposa le *wazîr* Abbās à Gälawdewos dans le Däwaro est daté par le chroniqueur de Gälawdewos de la deuxième année de son règne⁵¹. Dans la *Chronique brève*, il est dit : « Deux ans après la mort du roi musulman (Grañ) Abbas fut tué »⁵², soit au commencement de l'année 1545. À partir de 1544, Gälawdewos se trouve donc dans le Šäwa. Après cette victoire sur le *wazîr* Abbās et les musulmans, Gälawdewos installa un camp royal dans le Däwaro :

⁴⁷ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 127.

⁴⁸ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 118, 123-124.

⁴⁹ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 139.

⁵⁰ E. WAGNER, "Abbas b. Abun b. Ibrāhīm", *EAE*, vol. 1, (2002), pp. 26-27.

⁵¹ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 139.

⁵² R. BASSET, *Études*, 1882, p. 120.

« Le roi Gälawdewos, que la paix soit sur lui ! se construisit un palais dans une terre du Däwaro et établit sa cour à Agrâro »⁵³.

Puis, un second *kätäma* dans le Wäğ :

« [...] il bâtit une ville dans un des cantons de Wadj [Wäğ] et abandonna la coutume des rois d'Éthiopie qui voyageaient de pays en pays jusqu'à l'heure de leur dernier sommeil, jusqu'au jour de leur repos éternel »⁵⁴.

Le chroniqueur de Gälawdewos justifie l'installation du souverain dans le Šäwa, le Däwaro et le Wäğ par la nécessité de regagner les terres du royaume chrétien alors aux mains des musulmans. De fait, son chroniqueur, probablement un ecclésiastique⁵⁵, met particulièrement l'accent sur les éléments de preuve attestant de la présence chrétienne dans les lieux où se rendit Gälawdewos. Ainsi, lorsqu'il décrit le voyage du roi vers le Šäwa, il précise que cette expédition fut entreprise : « [...] afin de voir son troupeau qui vivait là dans la justice et de visiter son peuple [qui y était resté] dans la droiture »⁵⁶. Tandis que l'installation du roi dans le Däwaro est accompagnée de la construction et de la reconstruction d'églises⁵⁷. Cette présentation des qualités morales de Gälawdewos est au centre de la narration de sa chronique. Comme l'ont constaté D. Toubkis et W. Conzelmann avant lui, ce texte est un « panégyrique » mentionnant les principaux événements du règne mais finalement très centré sur le roi, sa bravoure, sa foi et son acharnement à diffuser la religion chrétienne⁵⁸. Gälawdewos était engagé dans un double combat : l'un matériel et guerrier, l'autre spirituel et théologique⁵⁹. Ses actions témoignent « de véritables pratiques et des relations effectivement entretenues par le roi avec l'Église »⁶⁰. Si ces éléments constituent un des biais de la chronique du règne de Gälawdewos, ils n'en sont pas moins révélateurs d'un véritable programme de reconquête géopolitique après le *ġihād*. Le pouvoir royal chrétien, qui avait été privé de la jouissance de cette partie du royaume depuis le départ de Ləbnä Dəngəl dans le nord en 1531, pendant la première campagne de l'ouest des troupes de l'imam Aḥmad, s'y

⁵³ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 141.

⁵⁴ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 149.

⁵⁵ D. TOUBKIS, « *Je deviendrai roi* », 2004, p. 38.

⁵⁶ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 127.

⁵⁷ W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 141.

⁵⁸ D. TOUBKIS, « *Je deviendrai roi* », 2004, p. 38 ; W. CONZELMANN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. iv.

⁵⁹ D. TOUBKIS, « *Je deviendrai roi* », 2004, p. 55.

⁶⁰ D. TOUBKIS, « *Je deviendrai roi* », 2004, p. 60.

implante et marque sa présence dans le paysage à travers les différentes installations de camps et les constructions d'églises attribuées à la volonté de Gälawdewos.

Gälawdewos restera environ huit ans dans cette zone, de 1544 à 1552. La décision de la construction de l'église de Täbdabä Maryam dans l'Amhara marqua la fin de la présence du souverain dans le Sud et le déplacement de la cour vers l'Amhara. La chronique du règne de Gälawdewos situe la construction de l'église de Täbdabä Maryam dans la douzième année de son règne⁶¹. La consécration du *tabot* semble avoir eu lieu la même année⁶². Le récit de voyage de J. Bermudes place le déplacement de la cour vers l'Amhara et le Simien environ trois ans avant son départ d'Éthiopie⁶³. Nous savons qu'il était à Goa en 1556. La migration de la cour eût donc bien lieu vers 1552.

Le choix du Šäwa, du Däwaro et du Wäğ comme emplacements des *kätämat* de Gälawdewos entre 1544 et 1552 ne se justifie pas uniquement par la présence de populations chrétiennes ou par leur précédent assujettissement aux musulmans. Il s'agissait également d'emplacements stratégiques. Ce fut en effet depuis ses camps que Gälawdewos mena des expéditions militaires dans les territoires limitrophes parmi lesquels se trouvait le Damot médiéval. Il ne se contenta alors plus – comme l'avaient fait ses prédécesseurs – d'une surveillance de ces espaces. Il y pénétra souhaitant y imposer sa domination. En effet, cette fois il n'est nullement fait mention de chrétiens à secourir mais bien au contraire de populations qui ne reconnaissent pas son autorité.

Depuis ces *kätämat* dans le Šäwa, le Däwaro et le Wäğ, Gälawdewos mena des expéditions armées dans le Damot médiéval à l'encontre des Gafat, des Conč et des Gämbo. La première de ces expéditions fut celle entreprise contre les Gafat. Elle nous est uniquement connue par le récit de J. Bermudes, et semble avoir eu lieu quelques temps après l'exil de ce dernier chez les Gafat de l'Āndägäbṭān et avant une seconde expédition menée par Gälawdewos chez les Conč. Le chroniqueur de Gälawdewos situe cette seconde expédition pendant la 8^e année de son règne⁶⁴, soit en 1548. Cette dernière fut organisée avec la bénédiction du nouveau métrologue éthiopien, l'*abunä* Yosab arrivé en Éthiopie vers 1547⁶⁵. L'expédition contre les Gafat du Damot aurait donc eu lieu avant 1548. Celle contre les Conč

⁶¹ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 151-152.

⁶² W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 152.

⁶³ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 172-175. Bermudes raconte qu'il passa l'hiver à Bethmaryam, province qui se trouve au sud est du Dämbäya, puis deux ans et demi à Debarwa avant d'embarquer pour l'Inde où il est en 1556.

⁶⁴ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 127 et 144.

⁶⁵ A. MARTINEZ, "Bermudes, Joao", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 540-541.

du Damot en 1548. Enfin une troisième expédition dans le Damot, à l'encontre des Gämbo est clairement placée par le chroniqueur dans la douzième année de son règne, soit en 1552⁶⁶.

J. Bermudes avance deux arguments aux expéditions menées par Gälawdewos au sud de l'Abbay : la non reconnaissance de l'autorité royale et la pratique de cultes « païens ». Ainsi, dans le cas de la campagne contre les Gafat du Damot, le Portugais précise :

« Lorsque le roi arriva dans cette contrée, il donna l'ordre de faire la guerre aux habitants et d'entrer par les armes et la force dans les villages, parce que depuis la mort de son père ils étaient soulevés et ne voulaient pas lui payer ses tributs, ni le reconnaître comme seigneur »⁶⁷.

Il formule une remarque identique à l'égard des populations de Conč :

« Au moment où nous allâmes dans le Damute, ce prince [le prince de Conche, province subordonnée au Damot] était soulevé contre le roi du Damute, raison pour laquelle le roi Gradeus me demanda qu'en tant que prélat et médiateur de paix je lui fisse dire que Sa Majesté était très courroucée contre lui à cause de sa rébellion et de sa désobéissance »⁶⁸.

Le séjour de Gälawdewos et ses expéditions au sud de l'Abbay avaient donc pour objectif la soumission à l'autorité royale chrétienne. Dans les années 1550, le Damot médiéval était toujours une communauté d'espace dont le leader avait autorité sur plusieurs entités géopolitiques de moindre envergure. Cette situation est à mettre en relation avec les informations dont nous disposons sur le *ġihād* par l'intermédiaire du *Futūh al-Ḥabaša*. 'Arab faqīh y indique clairement que l'imam Aḥmad ne remit pas en cause l'organisation territoriale des territoires conquis, mais qu'il se contenta de placer à leur tête un dignitaire musulman à la place du gouverneur chrétien⁶⁹. Cette « colonisation » n'avait donc pas remis en cause la constitution géographique du Damot médiéval. Par conséquent, il n'est pas étonnant de retrouver un Damot médiéval identique à celui du xv^e siècle lorsque Gälawdewos y pénétra cinq ans après la mort de l'imam. À l'inverse, l'indication de J. Bermudez selon laquelle le chef de Conč n'obtempérait pas aux ordres du gouverneur du Damot est révélatrice de changements dans cette communauté d'espace après 1533, date de la mise en place d'une administration musulmane à la tête du Damot médiéval. Le Portugais signale ici que le

⁶⁶ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 151-154.

⁶⁷ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 160.

⁶⁸ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 163.

⁶⁹ Voir plus haut, p. 264-265.

gouvernement du Damot médiéval, du moins le plus haut niveau de sa hiérarchie, était entre les mains des chrétiens. Cela signifie qu'entre 1533 et 1548, il y eut une modification dans l'administration du Damot médiéval. Cette province était repassée entre les mains des chrétiens. Sans indiquer de quel dignitaire il s'agissait, la description de J. Bermudes nous permet de supposer que le « roi du Damute » était un *ṣāḥafe lam*. En effet, ce titre fut celui des gouverneurs chrétiens du Damot médiéval du règne de Zär'ä Ya'eqob (1438-1464) à celui de Susnəyos (1604-1632)⁷⁰. Nous ne savons ni comment ni quand cette reprise en main eut lieu. Fit-elle suite à un départ volontaire des musulmans ?

Nous pouvons effectivement envisager que la poursuite de Ləbnä Dəngəl dans le Nord de l'Éthiopie entraîna une baisse de vigilance dans la surveillance des territoires du Sud. Cette chasse à l'homme mobilisa la majeure partie des ressources humaines et matérielles dont disposait l'imam. Il est vraisemblable qu'il ait alors fait appel aux généraux en poste dans les territoires du Sud. L'objectif du *ḡihād* étant par ailleurs le contrôle des espaces éthiopiens, il est probable que l'imam n'avait pas retiré tous les représentants de son autorité des territoires conquis. Toutefois, ceux qui y restèrent, devaient avoir moins de moyens pour contrôler des populations assujetties. Dès lors, une reprise en main de l'administration du Damot médiéval par des potentats chrétiens locaux est envisageable, les subalternes de l'ancien *ṣāḥafe lam* n'ayant pas été évincés par l'imam puisque seules les hautes sphères politiques des territoires conquis avaient été remplacées. Nous pouvons également envisager que cette reprise en main par les chrétiens eut lieu plus tardivement. Après la mort de l'imam en 1543 et la dispersion des forces musulmanes, il est possible que Gälawdewos ait envoyé certains de ses généraux combattre dans les territoires du Sud encore aux mains des musulmans. Le *nəḡuś* était alors occupé sur un autre front. Il combattait les successeurs de l'imam, notamment le *wazīr* Abbās, neveu de l'imam Aḥmad qui avait autorité sur le Fäṭāgar, le Däwaro et le Bali⁷¹. Il s'employait à subjuguier les derniers chefs musulmans et à repousser vers l'est, les États musulmans éthiopiens. Particulièrement offensif dans la lutte contre le sultanat de l'Adal, Gälawdewos put déléguer certains des combats dans des territoires plus éloignés des centres musulmans importants. Après une victoire sur les musulmans affaiblis par de multiples défaites, un dignitaire chrétien a pu être nommé à la tête des territoires concernés. C'est cette politique qu'appliqua Gälawdewos dans le Fäṭāgar, le Däwaro et le Bali où, après avoir vaincu le *wazīr* Abbās, il plaça à leur tête certains de ses proches. Fanu'el, un des principaux

⁷⁰ Voir chapitre 4.

⁷¹ E. WAGNER, "Abbas b. Abun b. Ibrāhīm", (2002), pp. 26-27.

officiers du *nəguś* fut placé à la tête du Däwaro⁷². Cette nomination eut lieu avant l'expédition militaire dans le Damot et après l'arrivée du métropolite Yosab, soit après 1547⁷³. J. Bermudes, de son côté relève que le Wäḡ était dorénavant sous l'autorité du beau frère du roi, « frère Miguel »⁷⁴. Dans le cas du Damot médiéval, cette nomination précéderait de peu l'arrivée de Gälawdewos en 1548.

Si nous pouvons envisager plusieurs scénarios quant à la mise en place d'une autorité chrétienne dans le Damot avant l'arrivée de Gälawdewos, il est difficile de statuer sur la date exacte de ce changement de gouvernement. Nous pouvons uniquement attester de l'absence de musulmans dans cette région lors de l'arrivée de Gälawdewos, aucun des textes ayant trait à son règne n'évoquant en effet la présence de musulmans dans cette région. Quoi qu'il en soit l'autorité chrétienne dans cette région était largement superficielle. J. Bermudes remarquait en 1548 que le Damot était dirigé par un dignitaire chrétien mais que plusieurs des espaces qu'il avait en charge ne répondaient pas à son autorité. C'était notamment le cas des Gafat et des Conč. Il subsistait donc une résistance à l'autorité chrétienne dans cet espace. Exception faite des musulmans pendant le *ḡihād*, les habitants du Damot avaient toujours été réfractaires à l'imposition d'une autorité étrangère dans leur territoire. Il s'agit donc plus ou moins d'un lieu commun dans les relations entre les chrétiens et le Damot. Dans ce cas précis, cette résistance peut être directement liée à la chronologie des changements de gouvernance dans cette région. Si les chrétiens y reprirent le pouvoir dans les années 1530, l'éloignement de la cour a pu engendrer une difficile reconnaissance de la part des populations du Damot. A l'inverse, si le *ṣāḥafe lam* du Damot évoqué par J. Bermudes fut nommé vers 1548, ce court laps de temps avant l'arrivée de Gälawdewos expliquerait la faible autorité de son dignitaire chrétien. Dans les deux cas, la résistance à la dynastie Salomonienne s'expliquerait par la vacance d'une autorité étrangère forte dans le Damot médiéval pendant une dizaine d'années. Dès lors, nous comprenons les remarques de J. Bermudes au sujet de l'organisation administrative « indépendantiste » des Gafat et des Conč.

Si les tenants et aboutissants de l'organisation politique du Damot médiéval sont difficilement analysables pendant cette période, la question de l'identité culturelle des populations y résidant est plus aisément solvable. Deux des récits des expéditions de Gälawdewos dans ces territoires suggèrent que leurs habitants professaient des cultes

⁷² W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 144.

⁷³ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 144.

⁷⁴ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 158.

« païens ». La soumission du dirigeant de Conč fut marquée par sa conversion au christianisme :

« Le roi Gradeus fut si content de cela et de l'hospitalité qu'il [le chef de la province de Conche] nous fit, qu'il décida de la faire chrétien. Il le pria de bien vouloir le devenir et qu'ainsi il serait toujours son très bon ami »⁷⁵.

Parallèlement, J. Bermudes indique que Gälawdewos : « [...] alla faire la guerre aux populations païennes qui habitaient le pays de Gämbo »⁷⁶. Mis à part un groupe Gafat, rien n'indique que les habitants du sud de l'Abbay se soient convertis à l'Islam pendant le *ġihād*. Par ailleurs, si nous devons envisager que ce phénomène fut plus largement répandu, il a été dit plus avant que ces conversions n'engendraient pas un abandon des anciennes pratiques cultuelles. Constaté que les populations du sud de l'Abbay étaient toujours « païennes » après le *ġihād* n'est donc pas contradictoire avec les modalités de cette guerre de religion. Cette dernière, si elle influa sur l'autonomie politique du Damot médiéval et entraîna de multiples rebondissements à ce sujet, ne modifia en rien l'identité religieuse de ses habitants.

Gälawdewos est le premier souverain éthiopien pour lequel nous possédons une preuve tangible du prosélytisme chrétien dans le Damot médiéval. Toutefois, davantage que de réelles conversions au christianisme, les actions de ce *nəguś* dans ce domaine sont directement liées à la sujétion politique des territoires du Damot médiéval. Ce n'est que parce qu'il consentit à se convertir que le dirigeant de Conč put conserver son poste. Par ailleurs, il s'agissait d'une conversion individuelle ne présageant en rien d'une diffusion collective du christianisme dans ce district du Damot médiéval. Notons en ce sens qu'aucune source ne suggère que des missions d'évangélisation aient eu lieu dans cette région pendant le règne de Gälawdewos. À contrario, cette conversion religieuse et politique s'ajoute aux réorganisations administratives entreprises par le *nəguś* dans d'autres territoires. Dans le Fäṭägar, le Däwaro et le Bali, les dignitaires nommés étaient tous issus du *cursus honorum* chrétien. Proches du souverain, ils n'étaient pas originaires des territoires concernés mais de l'entourage du roi. De moindre envergure, les districts du Damot médiéval auraient bénéficié d'un traitement distinct. On n'en changea pas l'administration mais on imposa le christianisme aux potentats locaux en gage de leur bonne volonté. Ces derniers répondaient par ailleurs à un dignitaire chrétien, le gouverneur du Damot, probablement issu du *cursus honorum* : le *ṣāḥafe lam*.

⁷⁵ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 167.

⁷⁶ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 162.

Cette conversion politique individuelle n'est clairement pas un lieu commun dans l'histoire du Damot médiéval. Bien au contraire, elle est à mettre en relation avec la personnalité de Gälawdewos. Trois phénomènes corrélés sous-tendent les actions de Gälawdewos dans le sud de l'Éthiopie : la reconquête des territoires considérés comme chrétiens, la consolidation des frontières du royaume en vue d'éviter un autre *ḡihād* et la diffusion du christianisme. « En 1552, la victoire contre Grañ [l'imam Aḥmad] s'est déjà bien éloignée mais les marques que laissèrent les combats sont encore visibles, et notamment les destructions d'églises. Dans ce contexte, la fondation d'un lieu de culte par le roi revêt la signification d'une véritable victoire des chrétiens sur les musulmans et acquiert une dimension historique dépassant de loin les limites du règne »⁷⁷. Il semble que la même observation puisse être formulée dans le cas du Damot médiéval. Au sud de l'Abbay, conversions et constructions de lieux de culte chrétiens symbolisaient la victoire du pouvoir royal sur les stigmates du *ḡihād*. Elles indiquaient une prise en main par les chrétiens de ces espaces profondément affectés par la guerre de religion et les succès des musulmans. Gälawdewos cherchait à s'assurer qu'un nouveau *ḡihād* ne pourrait avoir lieu. Les territoires du Sud avaient certes été soumis aux musulmans grâce à la puissance militaire de ces derniers mais il était aisé de considérer que plus le christianisme serait répandu moins cette situation pourrait se réitérer. Les espaces limitrophes de l'Adal étaient bien sous autorité chrétienne avant le *ḡihād*. Cependant, ils étaient majoritairement habités par des musulmans qui se soumirent volontiers à l'imam. Les territoires du Damot médiéval, en majeure partie « païens » s'étaient plus ou moins facilement soumis à la capitation, acceptant en d'autres termes la loi du plus fort. Il était alors primordial d'y être clairement représenté. Or, cette présence pouvait passer par le christianisme. Cette prise en main était toute symbolique puisque nous n'assistons pas à une généralisation du processus de conversion ni à une refonte généralisée de l'administration. La présence chrétienne restait encore superficielle. Ce dosage est par ailleurs compréhensible. Ce n'était pas tant les « païens » qui intéressaient Gälawdewos que la mise en place de remparts idéologiques contre un nouveau *ḡihād*. De fait, si le règne de ce *nəguś* affecta le Damot médiéval par une présence chrétienne active et jamais vue, il n'influa pas pour autant sur la vie quotidienne et les mœurs des habitants de cette communauté d'espaces. Ainsi, lorsque Šāršā Dəngəl débarqua dans le Damot médiéval quelques années plus tard, l'administration chrétienne est toujours de mise mais les habitants n'en respectent ni l'autorité ni la religion.

⁷⁷ D. TOUBKIS, « *Je deviendrai roi* », 2004, p. 40.

- *Les acteurs d'une économie pris à partie : démonstrations de force, razzias et pillages de Šāršā Dəngəl (1563-1571)*

De 1563 à 1571 Šāršā Dəngəl s'employa à affermir l'autorité du pouvoir royal sur les territoires au sud de l'Abbay. Plusieurs territoires et districts seront ainsi visités par le roi et ses troupes : l'Əndägäbtän, le Mugär et le Damot médiéval. Il y campa, y mena des expéditions militaires, en réorganisa l'administration, pillait et razzia les populations.

Le début du règne de Šāršā Dəngəl fut marqué par le conflit qui l'opposa à un trio de dignitaires éthiopiens souhaitant voir couronner à sa place un autre prétendant au trône. Ce groupe rebelle était composé de trois dignitaires chrétiens en charge de territoires situés au sud de l'Abbay. L'hostilité de ces hommes face à Šāršā Dəngəl poussa ce dernier à partir de la demeure royale de l'Ənfraz et à traverser l'Abbay afin de leur imposer son autorité⁷⁸. Le *nəguś* combattit son oncle, le *däggazmač* Ḥamälmal, qui administrait le Šäwa⁷⁹. Ce dignitaire chrétien possédait déjà cette charge sous le règne de Minas (1559-1563)⁸⁰. La mention la plus ancienne d'Ḥamälmal dans les sources remonte à la fin des années 1550. Il est cité dans le *Zenahu LäGalla* de l'*abba* Baḥrəy. Ce contemporain du roi Šāršā Dəngəl (1563-1597), originaire du Gämo⁸¹, trouva refuge auprès du souverain lorsque les incursions oromo devinrent trop dangereuses pour les chrétiens du Sud⁸². Il rédigea son *Zenahu LäGalla* i.e *Histoire des Galla* [Oromo] à la cour du roi éthiopien dont il était le confesseur et probablement le chroniqueur⁸³. Ḥamälmal y est mentionné pour avoir mené une campagne militaire contre les Oromo dans la région de Däbrä Bərhan⁸⁴. Nous ne pouvons savoir si ce personnage était alors déjà en charge du Šäwa et s'il portait le titre de *däggazmač*⁸⁵, tout du moins nous pouvons supposer qu'il s'agissait d'ores et déjà d'un chef militaire important.

⁷⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 2-13.

⁷⁹ M. KROPP, *Die Geschichte*, 1988, p. 53: Ḥamälmal est cité parmi les grands dignitaires éthiopiens son autorité s'étendant sur le Šäwa, « du Nil Bleu jusqu'à là où porte son pouvoir ».

⁸⁰ M. KROPP, *Die Geschichte*, 1988, p. 61.

⁸¹ Le Gamo se trouve au sud de la rivière Omo, au sud ouest du Šäwa. M. LAMBERTI, "Gamo", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 677.

⁸² C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 115.

⁸³ T.W.P. BAXTER, "Baḥrəy", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 446.

⁸⁴ I. GUIDI, *Barhey, Historia Gentis Galla*, Louvain, 1907, (CSCO, Scriptorum Aethiopicorum, t. 3), p. 199 : « Le cinquième luba s'appela Mesle. C'est lui qui tua les Zan Amora, et combattit contre Hamälmal, à Dago [...] ».

⁸⁵ *Azmač* est un titre militaire, inférieur à celui de *däggazmač* dans la hiérarchie militaire, correspondant à celui de commandant ou de chef de guerre. *Däggazmač* est l'un des titres militaires les plus importants dans l'administration éthiopienne. S. CHERNETSOV, "Azmač", *EAE*, vol. 1, (2002), pp. 418-419 ; BAIRU TAFLA, "Däggazmač", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 62-63. Les titres de *däggazmač* et d'*azmač* apparurent tardivement dans les titulatures éthiopiennes. Deresse Ayenatchew situe les premières utilisations de ces titres après le *ḡihād* du début du XVI^e siècle : « Les trois titres *dāj azmač*, *gera azmač* et *qān azmač* ne sont pas évoqués dans les sources à notre disposition pour notre période (XIV^e - XVI^e siècle). Par conséquent, il est probable qu'ils furent fondés après la guerre de Grañ Ahmed ». DERESSE AYENATCHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 192.

Šāršā Dəngəl s'opposa également à l'*azmač* Taklo, gouverneur du Damot⁸⁶. L'*azmač* Taklo était gouverneur du Damot avant le début du règne de Šāršā Dəngəl puisque peu de temps après son couronnement, ce dernier se rendit dans le Damot et y rencontra le dignitaire⁸⁷. Nous ne savons pas depuis quand ce personnage était en poste et par là même s'il y était déjà pendant le règne de Gälawdewos ou bien, s'il succéda à un autre dignitaire chrétien dans le Damot. Nous ne disposons en effet d'aucune information sur la nomination de l'*azmač* Taklo à la charge de gouverneur du Damot. Ce dernier est cité dans la chronique du règne de Minas (1559-1563), sans que nous ne puissions établir la charge qu'il possédait alors⁸⁸. Nous ne pouvons donc déterminer si l'*azmač* Taklo était le gouverneur auquel J. Bermudes fit référence dans les années 1540. Cependant, la continuité de cette organisation administrative est ici établie⁸⁹. Enfin, Šāršā Dəngəl lutta contre Rom Sägäd qui avait autorité sur le Mugär⁹⁰. Rom Sägäd est également mentionné dans la chronique du règne de Minas sans plus de précisions⁹¹. Sa charge, lorsque ce dernier avait autorité sur le Mugär, n'est pas mentionnée de même que son titre n'est pas évoqué. D'après la situation géographique du Mugär et le découpage administratif du sud de l'Abbay à l'avènement de Šāršā Dəngəl, nous pouvons conclure que ce dernier était un gouverneur de moindre importance, celui d'un district du Šäwa.

C'est à Gəndäbärät, au sud de l'Abbay, entre les rivières Gudär à l'ouest et Mugär à l'est que fut installé, en 1563, après son couronnement, le premier camp de Šāršā Dəngəl⁹². Rapidement après cette installation, l'*azmač* Taklo abandonnant ses acolytes se rangea du côté du pouvoir royal⁹³. En février 1564, Ҳamälmal est vaincu par l'*azmač* Taklo dans le Damot⁹⁴. Proche parent de Šāršā Dəngəl, un conseil tenu dans la foulée décida de lui pardonner son insurrection et de lui donner le gouvernement du Goğğam⁹⁵, tandis que Rom

⁸⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 17, traduction p. 21 : « il [l'*azmač* Taklo] se rendit avec ses enfants et sa femme dans le Damot qui était le pays de son gouvernement [Damot *hägär simatu*] ».

⁸⁷ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 19.

⁸⁸ M. KROPP, *Die Geschiste*, 1988, p. 61.

⁸⁹ La présence de Gälawdewos dans ces régions jusqu'en 1552 et les expéditions qu'il mena pour y affermir l'autorité royale nous permettent de supposer, bien que cela ne soit pas confirmé par les sources, que ce fut probablement à cette époque que ce découpage administratif fut ré-institué. Seuls les titres associés à cette organisation politique de l'espace sont nouveaux.

⁹⁰ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 22, traduction p. 26 : « Rom Sagad demeura dans le Mugar qui était un pays de son gouvernement [*ba Mugär mædr simatu*]. »

⁹¹ M. KROPP, *Die Geschiste*, 1988, p. 54, 61.

⁹² C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 18.

⁹³ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 19.

⁹⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 22 : dans la seconde année du règne de Šāršā Dəngəl, le 18 du mois de *yäkatit*.

⁹⁵ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 21, traduction p. 25 : « Nous allons te donner un gouvernement dans le Godjam [*simata ba Goğğam*] [...] ».

Sägäd fut nommé *ṣāḥāfa lam* du Šäwa⁹⁶. Sa nomination comme *ṣāḥāfa lam* du Šäwa à la place de Ḥamälmal peut donc être considérée comme une promotion. Chef d'un district, il récupérait alors l'intégralité de la province.

Parallèlement à cette réorganisation de l'administration du Šäwa et du Damot médiéval, Šäršä Dəngəl installa des troupes de *čäwa* au sud de l'Abbay. C'est vraisemblablement pendant le règne de Zär'ä Ya'eqob (1438-1464) que la répartition de ces colons militaires vit le jour⁹⁷. Si nous avons alors des preuves tangibles de l'envoi de *čäwa* dans le Damot médiéval, le règne de Šäršä Dəngəl montre une affirmation de ce principe et par la même, une présence accrue du pouvoir royal dans cette communauté d'espaces. En effet, lorsqu'il arrive au sud de l'Abbay en 1563, Šäršä Dəngəl est accueilli par des *čäwa* qui participèrent à la cérémonie de son couronnement : « Le nombre de ces *čäwa* était à peu près de 30 cavaliers et de 5 000 hommes armés de boucliers »⁹⁸. Le régiment des Giyorgis Hayle était installé dans le Mugär⁹⁹. Entre 1577 et 1578, lorsque Šäršä Dəngəl organise une expédition dans le Goğgam, il réunit au préalable les *čäwa* du Wäg, du Šäwa et du Damot¹⁰⁰. Chacune des administrations confirmées ou mises en place par Šäršä Dəngəl au début de son règne disposait donc d'un régiment militaire qui lui était associé. Le souverain signifiait ainsi la présence du pouvoir royal chrétien dans ces espaces et indiquait par ailleurs la volonté de maintenir leur administration dans le giron du royaume chrétien. Cette politique active est d'autant plus frappante que le *nəguś* se fit couronner dans un des territoires du sud de l'Abbay où, avant le *ğihād*, les souverains chrétiens étaient particulièrement absents¹⁰¹. Cet évènement fut mis en scène avec une importante force de démonstration. Šäršä Dəngəl réemployait pour cela une des méthodes d'un de ses prédécesseurs, Zär'ä Ya'eqob qui avait également employé des *čäwa* lors de son sacrement à Aksum¹⁰². Le couronnement de Šäršä Dəngəl au sud de l'Abbay y instituait sa légitimité, tandis que le rituel qui l'accompagnait la symbolisait.

Les conflits dynastiques qui marquèrent l'avènement de Šäršä Dəngəl furent vraisemblablement le premier motif de la présence du *nəguś* au sud de l'Abbay et du choix du lieu de son couronnement. Mais, si leur résolution permit tout d'abord d'asseoir l'autorité de ce souverain sur ces contradicteurs, elle institua par ailleurs une nouvelle donne politique au sud de l'Abbay. Jusqu'alors cette dernière était largement superficielle. Le lieu même de cette

⁹⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p 21, traduction p. 25.

⁹⁷ Voir chapitre 4, p. 186 et suivantes.

⁹⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 17.

⁹⁹ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 30.

¹⁰⁰ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 62.

¹⁰¹ Voir chapitre 4.

¹⁰² DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009, p. 179.

rébellion politique symbolise cet état de fait. Il n'est en effet pas anodin que les trois gouverneurs opposés à la prise de pouvoir de Šāršā Dəngəl aient été des dignitaires en charge de territoires situés au sud de l'Abbay. La possibilité qu'ils se soient opposés aux règles de successions de la dynastie Salomonienne dut être favorisée par leur éloignement du cœur du royaume. Cette distance était à la fois géographique – le centre du pouvoir étant désormais installé dans l'Enfraz – et également politique – le Damot médiéval étant un centre d'opposition à la royauté chrétienne. Taklo, Ḥamālmal et Rom Sägād disposaient par conséquent d'une certaine marge de manœuvre. Dans ce sens, nous pouvons supposer qu'ils furent mieux accueillis dans cette zone que ne l'avaient été les représentants du pouvoir entièrement voués à la couronne¹⁰³. Ces événements invitèrent le *nəguś* à descendre au sud de l'Abbay et conditionnèrent très probablement sa politique active vis-à-vis de l'organisation administrative de ces territoires et de la visibilité de son autorité. Šāršā Dəngəl modifiait alors la donne politique dans cet espace, tandis que dans le même temps, il allait découvrir des populations et des richesses jusque là largement autonomes dont la captation était particulièrement attrayante.

Tout au long de la chronique du règne de Šāršā Dəngəl, nous voyons plusieurs populations faire l'objet de pillages de la part des gouverneurs chrétiens ou des troupes de *čäwa* qui y étaient installées. Après sa nomination comme gouverneur du Goğğam en 1564, le *däğğazmač* Ḥamālmal pilla l'Əndägäbṭän et notamment « les couvents des moines »¹⁰⁴. Nous ne connaissons pas les raisons du pillage de l'Əndägäbṭän par le *däğğazmač* Ḥamālmal. Tout au plus, pouvons nous supposer qu'il s'agissait d'une réaction à sa nomination au poste de gouverneur du Goğğam et à son bannissement du Šäwa. En revanche, les motifs d'exactions royales contre d'autres populations sont bien plus évidents. En 1566, Fasilo, gouverneur du Damot de 1565 à 1566, proposa au roi de passer la saison des pluies dans les terres des Barya dans le Damot en prétextant qu'il pourrait ainsi manger « le blé des païens » et piller leurs biens :

« Il vaut mieux faire passer au *həşegē* la saison des pluies dans le pays [*mədr*] des Barya, parce que nous y mangerons le blé des païens (*ärämi*) et nous pillerons les biens des païens (*ärämi*), jusqu'à leurs enfants et leurs femmes »¹⁰⁵.

¹⁰³ Voir chapitre 4, p. 223 et suivantes.

¹⁰⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 25.

¹⁰⁵ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 35.

Cela n'eut pas lieu cette année là, mais lors de la saison sèche de 1574, Śārṣā Dəngəl pillà le Damot et réduisit en esclavage nombre de sa population :

« Tout ceci arriva en la dixième année du règne de Śārṣā Dəngəl. Ensuite, les jours des pluies étant passés, il alla au Damot. Là, il agit comme il avait l'habitude d'agir ; mais nous ne voulons pas raconter son histoire, ni comment il pillà les bœufs, réduisit des hommes et des femmes en esclavage, reçut grande quantité d'or en tribut et en présent [...]. Il choisit alors un endroit du Bizamo pour y passer les pluies »¹⁰⁶.

À partir de 1563, Śārṣā Dəngəl accapara certaines des richesses du Damot médiéval. Le bétail et l'asservissement étaient deux des « ressources » de cette communauté d'espaces participant à son essor économique. Elles étaient auparavant – exception faite de la période du *ḡihād* – entre les mains des populations du Damot médiéval. Ces « ressources » se trouvaient au cœur d'un vaste réseau commercial et étaient vouées à une exportation dont les souverains éthiopiens restaient à la marge¹⁰⁷. Par les pillages et les razzias, Śārṣā Dəngəl modifiait donc l'organisation économique du Damot médiéval affaiblissant très probablement sa rentabilité économique. Nous ne disposons d'aucune information sur la réinjection de ces « ressources » au sein du commerce de luxe après leur captation par le pouvoir royal. À ce sujet les arguments présentés par Fasilo pour justifier ces exactions nous permettent de comprendre l'un de leurs objectifs. Il s'agissait d'abord de nourrir facilement les habitants du camp royal. Dans le même temps, il pouvait également s'agir de renflouer les caisses de la couronne largement vidées par les exactions des musulmans¹⁰⁸. L'or notamment aurait servi ce but.

C'est donc toute l'organisation des sociétés du sud de l'Abbay qui se vit mise à rude épreuve à partir de 1531. Politiquement, ces territoires furent pris entre les réorganisations administratives et les démonstrations de force des musulmans et des chrétiens. Économiquement, leurs richesses furent dans un premier temps le bien des musulmans puis des chrétiens qui tant les uns que les autres, par les taxes et les pillages, modifièrent l'équilibre économique de ces espaces. Cette période marqua un bouleversement majeur dans la vie des habitants du sud de l'Abbay et principalement pour ceux du Damot médiéval qui étaient jusqu'alors restés protégés. À n'en pas douter, le *ḡihād* et la pénétration des musulmans dans cette communauté d'espaces joua un rôle majeur dans ce phénomène. La

¹⁰⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 52.

¹⁰⁷ À ce sujet voir les chapitres 1 et 4.

¹⁰⁸ Les chrétiens récupèrent une partie de leurs biens à la mort de l'imam, mais beaucoup de ces richesses furent perdus dans les destructions.

résistance des populations s'en était trouvée désorganisée, favorisant ainsi l'entrée des souverains chrétiens. Pour autant, un autre domaine ne semble pas avoir été affecté par ces bouleversements. La chronique du règne de Šāršä Dəngəl note la présence dans le Damot médiéval de populations « païennes ». Ce sont ces dernières qui sont directement visées par les pillages et razzias orchestrées par le souverain. Par conséquent, depuis 1548 et les premières expéditions de Gälawdewos, la diffusion du christianisme était restée à la lisière de cette communauté d'espaces. Or, si jusqu'à présent l'identité culturelle et cultuelle de cette société avait subsisté, l'arrivée d'un autre acteur sur la scène politique éthiopienne allait causer la fin de cette singularité.

B. Populations Oromo et royauté chrétienne, moteurs de la conquête spirituelle du Damot médiéval

À partir du règne de Gälawdewos, dans ces mêmes territoires, les rois chrétiens eurent à faire face à d'autres populations alors inconnues de la scène : les Oromo. À partir du XVI^e siècle, ces populations s'installèrent dans les provinces méridionales de l'Éthiopie, poussèrent à l'est vers les territoires musulmans et empiétèrent sur les zones centrales du royaume chrétien. Ces migrations vont avoir un impact majeur sur la vie des populations du sud de l'Abbay, du Damot médiéval notamment, et sur la situation de leurs territoires. Ces derniers ne seront touchés que lors d'une seconde vague migratoire. L'étude de ces événements nous oblige à un léger retour en arrière dans notre chronologie, cela afin d'expliquer leur genèse. Car avant que les Oromo n'atteignent le sud de l'Abbay, le Damot médiéval va se trouver placé entre le cœur du royaume chrétien et ces nouveaux « envahisseurs ». Cette situation mena les *nəguś* à y affermir leur présence et par là à intervenir de façon notable dans les mœurs de ses habitants.

a. Les Oromo, une nouvelle menace

Les nombreuses études et synthèses sur les Oromo présentent ce groupe de population sous la forme de deux « grandes familles » : les Baarentuu et les Boorana. La confédération qui nous intéresse ici est celle des Boorana. Il s'agit de celle qui migra vers les zones sud

ouest de l'Éthiopie et s'installa dans la région du Gibe et dans l'ouest du Šäwa¹⁰⁹. Les Boorana se divisent en trois branches, les Tuluma-Mäčča, les Boorana du sud et les Gujji¹¹⁰. De ces trois branches, ce sont les Oromo Tuluma-Mäčča qui s'installèrent sur les territoires du Damot, de l'Āndägbätän et du Wärab dans la seconde moitié du XVI^e siècle¹¹¹. Les Oromo suivent une organisation cyclique générationnelle appelé le *gadaa*. Tous les huit ans, le pouvoir est transféré d'un groupe d'hommes du même âge à un autre, le nouveau *gadaa* prenant un nom différent de l'ancien¹¹². Cette institution sociale est assortie d'initiations septennales regroupées en trois catégories. Chaque classe d'âge est de même niveau social. Les jeunes sont chargés de la garde et du bien être du bétail. « Ceci implique, le cas échéant, les combats pour l'eau et les pâturages à l'origine probable de leur migration. Les adultes sont chargés de la gestion de la société ; les anciens de la justice, des grands conseils et des cérémonies du culte »¹¹³. L'avancée des Oromo fut le fait de groupes particulièrement mobiles suivant plusieurs directions. Leur progression fut sensiblement rapide et menaça rapidement les territoires sur lesquels les souverains chrétiens éthiopiens entendaient imposer leur autorité.

Hormis les chroniques royales des souverains contemporains relatives à l'avancée des Oromo (celle de Gälawdewos et de Šäršä Dəngəl notamment), deux sources sont au centre de notre connaissance des migrations et mouvements oromo. En premier lieu, le *Zenahu LāGalla* de l'*abba* Baḥrəy évoqué plus avant. Ce texte fut rédigé par un moine réfugié à la cour de Šäršä Dəngəl après l'installation des Oromo dans le Gämo. Après que l'auteur eut décrit les différents groupes oromo et expliqué le sens de l'institution *luba/gadaa* de ces derniers, il consacre les dix huit premiers chapitres de son ouvrage à un récit chronologique des événements qui touchèrent les territoires du sud de l'Abbay dans la seconde partie du XVI^e siècle. L'œuvre de Baḥrəy fut largement commentée par les historiens et les anthropologues de l'Éthiopie, au point que certains le qualifièrent de « sociologue »¹¹⁴ ou « d'ethnologue »¹¹⁵. L'*abba* Baḥrəy prend ses distances par rapport à une historiographie classique chrétienne éthiopienne. La chronologie de son œuvre d'abord ne tient pas compte

¹⁰⁹ M. BASSI, "Boorana", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 605-607.

¹¹⁰ M. BASSI, "Boorana", (2005), pp. 605-607.

¹¹¹ J. HULTIN, "Mäčča", *EAE*, vol. 3, (2007), p. 616-619.

¹¹² P.T.W. BAXTER, "Gadaa", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 633-638.

¹¹³ BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie*, 1998, p. 53.

¹¹⁴ E. FICQUET, *Du barbare au mystique*, 2002, p. 92.

¹¹⁵ J. TUBIANA, « Un ethnologue éthiopien au XVI^e siècle », *De la voute céleste au terroir, du jardin au foyer*, Paris, (1987), pp. 665-659.

des règnes des rois éthiopiens, mais de l'organisation *gadaa* des Oromo¹¹⁶. En outre, Baḥrəy s'éloigne des *topoi* des textes chrétiens éthiopiens qui expliquent les défaites militaires du pouvoir royal par la volonté divine, en cherchant dans l'organisation sociale éthiopienne les causes de sa déroute¹¹⁷. L'œuvre de l'*abba* Baḥrəy fut en quelque sorte prolongée par un autre texte : l'*Histoire des Galla et du royaume du Sawa*. Cet important ouvrage fut rédigé par l'érudit éthiopien Asma Giyorgis (c. 1850-1915) au début du ^eXX siècle. Aṣmə Giyorgis ou *aläqa* Aṣme ou Aṭme fut l'un des écrivains prolifiques du temps du règne de Mənilək II (1889-1906). Il rédigea un certain nombre d'ouvrages historiques et religieux dont le plus connu est celui que nous utilisons ici. Il reçut une éducation chrétienne par son père qui appartenait au clergé et fut engagé par Mənilək II en tant que clerc, agent secret et juge à partir des années 1880¹¹⁸. Avec son *Histoire des Galla et du royaume du Sawa*, Asma Giyorgis cherchait à expliquer l'avancée des Oromo et leur installation sur le territoire éthiopien entre 1500 et 1900. Pour cela, il considérait comme primordial de s'intéresser à l'organisation de la société oromo. Il pensait ainsi comprendre leur migration, leur installation et les échecs du pouvoir chrétien face à ces nouveaux migrants¹¹⁹. Dans cette optique, il compila de nombreuses informations au sein de sources variées. Il est certain qu'Asma Giyorgis connaissait l'œuvre de l'*abba* Baḥrəy, de même que plusieurs chroniques royales telles que celles de Susnəyos, celle de Tewodros II ou de Iyo'as I. Il eut également entre les mains la *Chronique brève*, le *Kəbrä Nəgäst* et le *Məshäfa Aksum*. L'érudit éthiopien lut aussi des travaux étrangers qui lui permirent de tracer des analogies entre des événements similaires ayant eu lieu dans d'autres pays¹²⁰. Par ailleurs, il est probable qu'Asma Giyorgis avait connaissance d'autres sources, orales pour certaines, qui ne nous sont pas parvenues.

À partir de ces différentes sources, nous pouvons retracer les mouvements des Oromo dans la seconde moitié du ^eXVI siècle. Gälawdewos (1540-1559) fut le premier *nəguś* à avoir combattu les Oromo. Ces conflits eurent lieu après son installation dans le Däwaro dans une période comprise entre la mort du *wāzir* Abbas en 1545 et l'arrivée du métropolitain Yosab en 1547¹²¹. Il s'agit de la période durant laquelle fut donné l'ordre d'exil de J. Bermudes vers les terres Gafat de l'Īndägbätän. Dans le récit de cette injonction par le Portugais, les Oromo sont mentionnés :

¹¹⁶ D. TOUBKIS, « Les Oromo à la conquête du trône du roi des rois (XVI^e-XVIII^e siècle) », *Afriques* [En ligne], 01 | 2010, §7-9, mis en ligne le 21 avril 2010, consulté le 13 mai 2013. URL : <http://afriques.revues.org/470>.

¹¹⁷ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 204-208.

¹¹⁸ BAIRU TAFLA, « 'Aṣmə Giyorgis Gäbrä Mäsih' », *EAE*, vol. 2, (2003), p. 373.

¹¹⁹ ASMÄ GYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 50-51.

¹²⁰ ASMÄ GYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 66.

¹²¹ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 141.

« Le roi me répondit avec bonne grâce ‘‘Père, aucune offense ne vous sera faite, mais comme il est nécessaire de s’occuper de la guerre que me font les Gallas, comme vous le savez, vous resterez entretemps dans le pays des Gafates [...]’’ »¹²².

J. Bermudes rapporte par la suite que les campagnes de Gälawdewos contre les Oromo, pendant que lui-même était exilé dans les terres Gafat, ne furent pas fructueuses : « Je restais dans cette contrée sept mois, durant lesquels le roi alla faire la guerre aux Gallas comme il me l’avait dit, et en revint presque épuisé et presque défait, sans avoir fait grand-chose qui vaille »¹²³. Dans la 10^e année de son règne, soit en 1550, Gälawdewos semble toujours avoir à faire face à des incursions Oromo aux frontières de ce que son chroniqueur décrit comme son royaume¹²⁴, soit vraisemblablement aux limites sud du Däwaro. Lors de son départ pour l’Amhara et le Səmen en 1552, la situation dans ces régions n’était pas stable, puisque il installa des garnisons armées aux frontières de son « nouveau » domaine pour se prémunir des incursions Oromo¹²⁵.

En mars 1559, Gälawdewos est tué lors d’une bataille qui opposait les chrétiens et les musulmans dirigés par Nūr b. Muğāhid, chef de Harār (1551-1567)¹²⁶. Lorsque les musulmans s’en retournèrent à Harār après la mort de Gälawdewos, ils furent également confrontés à des incursions Oromo¹²⁷ :

« Mais les Galla dévastèrent la région et prirent pour proie la région de Sim et du Scioa et de Nagad et de Gidaya et de Dakar et la majeure partie du pays de Hargaya. »¹²⁸

L’*abba* Bahrəy mentionne également les attaques oromo contre Gälawdewos et Nūr b. Muğāhid :

« Notre roi Asnaf Sagad lui fit la guerre, à Mesle, partant de Asa Zanab ; Et comme Nur descendait vers son pays, après avoir fait ce qu’il avait fait, Mesle avec ses Galla se rencontra avec lui, près de Hazalo, et lui tua la plus grande et innombrable partie de ses troupes »¹²⁹.

¹²² J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 141.

¹²³ J. BERMUDES, *Ma géniale imposture*, 2010, p. 144.

¹²⁴ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 148.

¹²⁵ W. CONZELMAMN, *Chronique de Gälawdewos*, 1895, p. 158.

¹²⁶ F-C. MUTH, “Nur. b. Mugahid”, *EAE*, vol. 3, (2007), p. 1209-1210.

¹²⁷ F-C. MUTH, “Nur. b. Mugahid”, (2007), p. 1209-1210.

¹²⁸ E. CERRULI, *L’islam di ieri e di Oggi*, 1971, p. 158 : “Ma i Galla devastavano la regione e furono predate le regioni del Sim e dello Scioa e di Nagab e di Gidaya e di Dakar e la maggior parte dei Paezi di Hargaya”.

¹²⁹ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 199.

Il semble ainsi qu'après 1559, les Oromo menaient des expéditions dans une large zone du sud de l'Éthiopie allant du Däwaro jusqu'à Harär. Ces incursions oromo ne débutèrent pas avec le règne de Gälawdewos, mais plus probablement pendant la seconde partie du *ġihād* de l'imam Aḥmad, lorsque le sud du pays subit un départ massif des représentants politiques et militaires chrétiens et musulmans.

Lors du récit de chacune des phases de migration des Oromo, l'*abba* Baḥrəy nous précise le nom du *gadaa* qui en fut à l'origine. Plus nous avançons dans la chronologie de ces événements et nous rapprochons de la période de rédaction du *Zenahu LäGalla*, plus les renseignements de Baḥrəy sont précis et notamment les correspondances avec les règnes des rois éthiopiens. Le *gadaa* Kilole, que Baḥrəy désigne comme le troisième *gadaa* des Tulama-Mäčča envahit les basses terres du Däwaro¹³⁰. Le *gadaa* Bifole qui « dévasta le Däwaro tout entier et commença à faire la guerre au Fäṭägar »¹³¹ est le quatrième *gadaa*. C'est le cinquième *gadaa*, le *gadaa* Mesle qui est cité par l'*abba* Baḥrəy comme celui qui affronta Gälawdewos et Nūr b. Muḡāhid. Les Oromo du *gadaa* Mesle rencontrèrent Nūr b. Muḡāhid après la mort de Gälawdewos, soit après 1559. Partant de cette date et en remontant de huit ans par *gadaa*, la première incursion des Oromo dans le Däwaro aurait eu lieu entre 1530 et 1540. A la fin des années 1530 - début des années 1540, les Tulama-Mäčča possédaient un chef lieu (*čaffee*), à Oda Nabi dans le Fäṭägar¹³².

Le frère cadet de Gälawdewos, Minas monta sur le trône pour un court règne de quatre ans (1559-1563). Il passa son règne à mener des campagnes dans le nord de l'Éthiopie, notamment face au *Baḥər nägaš* Yəšəhaq¹³³. Les dirigeants chrétiens qui avaient survécu aux événements de 1559 tinrent un concile en 1561 à la résidence de Minas dans le Goḡgam¹³⁴. Il fut alors décidé que la cour s'établirait à Guba'e dans l'Enfraz¹³⁵. À partir du départ de Gälawdewos en 1552 pour l'Amḥara et le Səmen, la présence royale au sud de l'Éthiopie se relâcha donc. Cela semble avoir favorisé l'avancée des Oromo. Dès 1572, Śārśä Dəngəl fait face aux Oromo :

¹³⁰ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 198.

¹³¹ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 198.

¹³² MOHAMMED HASEN, *The Oromo of Ethiopia, A history 1570-1860*, Cambridge University Press, 1990, p. 41.

¹³³ M. KLEINER, "Minas", *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 969-971.

¹³⁴ M. KROPP, *Die Geschichte*, 1988, p. 54.

¹³⁵ M. KROPP, *Die Geschichte*, 1988, p. 55.

« Après la fête de Pâques, le roi partit du Dambya pour aller dans le Choa, car il avait hâte de défendre le pays contre les Galla, et le Choa est le centre du royaume [car le Šäwa est le centre du gouvernement] »¹³⁶.

Šäršä Dəngəl se rend à de nombreuses reprises dans le Fäṭägar et dans les territoires limitrophes où les Oromo avaient migré. Après la saison des pluies de l'année 1572, il apprend que les Oromo se trouvaient dans le Wäg¹³⁷. Il réunit différents dignitaires (Zär'ä Yohannes en charge du Goğgam, Täklä Giyorgis *šäḥafe lam* du Damot et Darägot, *qäš* du Wäg) ainsi que plusieurs troupes de *čäwa* et se rend dans ce territoire pour affronter les Oromo qui occupaient alors les terres Maya et l'intégralité du Wäg¹³⁸. En 1573, Šäršä Dəngəl mène une campagne contre les Oromo dans la région du lac Zway¹³⁹. Bien que sa chronique le présente victorieux de ces expéditions, il ne put ralentir leur avancée. En effet, en 1574, Šäršä Dəngəl apprenait que les Oromo se trouvaient dans le Šäwa « et qu'ils avaient pillé des bœufs dans les vallées de Zema »¹⁴⁰. La même année, un groupe Oromo se trouvait dans le Goğgam et tua son gouverneur, l'*azmač* Zär'ä Yohannes obligeant Šäršä Dəngəl à traverser l'Abbay pour réorganiser la province en nommant un nouveau dirigeant¹⁴¹.

Dans la seconde moitié du règne de Šäršä Dəngəl, les Oromo encerclent les territoires directement situés au sud de l'Abbay et menacent le centre du royaume chrétien en réussissant à pénétrer dans le Goğgam. C'est visiblement dans ce contexte que le second séjour du souverain dans le Damot médiéval à partir de 1572 va être marqué par une diffusion accrue du christianisme.

b. Une conquête spirituelle

Après ses années de lutte contre le *Baḥər nägaš* Yəšəaq et les Ottomans au Nord, Šäršä Dəngəl revint dans les territoires du sud de l'Abbay et s'employa à convertir les populations du Damot médiéval. Le chroniqueur du souverain s'attarde longuement sur ces conversions, ce qui nous permet d'en comprendre les modalités et d'émettre quelques hypothèses quant à leurs objectifs.

¹³⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 51.

¹³⁷ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 51.

¹³⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 51.

¹³⁹ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 200 ; R. BASSET, *Études*, 1882, p. 117.

¹⁴⁰ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 53.

¹⁴¹ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 53 ; C.F. BECKINGHAM, W.G.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 119 ; R. BASSET, *Études*, 1882, p. 117.

La première campagne religieuse du *nəguś* eut lieu dans le district du Šat¹⁴². Les populations y sont décrites comme des Gafat « païens » en rébellion contre le pouvoir royal :

« Avant cette affaire, quand le roi partit en expédition dans la terre de Šat, les tribus [*həzb*] de ce pays [*madr*], qui s'appellent les Gafat, voulurent résister, mais il les déracina comme Bedyam et Sisara, et comme Iyabis au fleuve Qison. Alors tous les habitants du pays se prosternèrent sur leur visage et se soumirent à lui, en disant : “Ô notre maître ! pardonnez-nous nos péchés et nos crimes !” Notre maître, longanime et très miséricordieux, leur pardonna leurs péchés en disant : “Si vous ne recevez pas le baptême, nous ne pouvons vous croire”. »¹⁴³.

Šāršä Dəngəl nomma ensuite des religieux pour continuer son œuvre évangélisatrice : « Le roi leur désigna pour évêque le supérieur d'un couvent et choisit des prêtres et des diacres pour eux. Il les laissa dans cet état »¹⁴⁴. La seconde mission d'évangélisation fut la conversion du chef de l'Ānnarya, Bādančo, et de ses habitants :

« Nous allons mettre ici toute notre application, désireux de faire le récit du saint baptême des habitants de l'Ānnarya. La quatrième semaine du Carême, le 26 du mois de *mäggabit*, le *həşegē* décida de les faire baptiser le samedi 27 du mois de *mäggabit*, jour où les âmes d'Adam et de ses enfants sortirent de l'esclavage du démon et des supplices de l'enfer »¹⁴⁵.

Šāršä Dəngəl lui-même confère le baptême et les sacrements à Bādančo durant une cérémonie des plus fastes :

« Bādančo était un homme sage, plein de prudence et d'intelligence. Pour vous faire admirer sa sagesse, je vais vous en écrire quelque chose ici. Lorsqu'il sut que le lendemain il deviendrait chrétien, il fit faire dans sa ville, par un héraut, cette proclamation : « Que quiconque est sous ma dépendance fauche aujourd'hui l'herbe nécessaire à ses mulets et à ses chevaux pour deux jours, c'est à dire pour le samedi et le dimanche ! » Il s'agissait ainsi, parce que la grâce du Saint Esprit, qui demeurait sur lui, le poussait à faire une œuvre chrétienne dès le jour de son baptême. Le lendemain, à l'aube, le baptême commença. Le roi Šāršä Dəngəl vient au baptême Bādančo, le chef des myriades (?), lorsqu'il fut baptisé il fut son parrain,

¹⁴² Sur la localisation du Šat voir chapitre 2, p. 118 et suivantes.

¹⁴³ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 120, traduction p. 136.

¹⁴⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 120, traduction p. 137.

¹⁴⁵ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 137.

selon la loi de l'Église unique, et il lui dit « Tu es mon fils, et je suis ton père à partir d'aujourd'hui ! » On lui donna le nom de Zamaryam, qui est un nom chrétien, puisque tous les croyants prennent un nom nouveau au jour du baptême. Ce nom était donc le nom de baptême du fils du roi, qui l'aimait beaucoup : on reconnu par ce nom qu'il n'aimerait pas moins celui qu'il avait engendré dans le Saint Esprit que le fils qu'il avait engendré par la chair. Il parla en présence de tous les habitants du pays de Badanao, en disant : « Voilà mon fils, que j'aime ! Obéissez lui ! », de même que la voix du Père descendit du ciel pour son Fils, Notre Seigneur Jésus Christ, lorsque celui-ci reçut le baptême, le roi l'habilla avec des robes magnifiques. Un de ces vêtements était une robe *kafawi*, de couleur rouge, avec des grelots d'or aux bords ; sur la poitrine et sur le dos se trouvaient des broderies (?) d'or, qui semblaient lui former une queue et, près de ses deux épaules (?), de tous côtés enfin, il était brodé d'or. Ce vêtement était parfaitement semblable au vêtement que Bésaléel et Eliab avaient fait pour Aron, le grand prêtre. On avait cousu ensemble cinq pièces, c'est-à-dire des brocarts qu'on appelle *arwa*, de cinq espèces, la première verte, la seconde rouge, la troisième vert pâle, la quatrième bleu de ciel et la cinquième encore rouge ; on en fit ainsi une seule pièce. On fit aussi un diadème et on le plaça sur la tête de Bădančo. On mit à son cou des chaînes d'or, avec une croix d'or d'un joli travail, ce qui était le signe du christianisme. On fit tout cela pour qu'il aimât la loi chrétienne qui l'avait favorisé de ces cadeaux »¹⁴⁶.

Cette conversion par le haut fait intervenir directement le souverain chrétien. Elle établit une filiation spirituelle entre le chef de l'Ānnarya et le souverain. Parallèlement elle offre au premier une nouvelle légitimité. Son autorité doit d'autant plus être respectée par ses sujets que le *nəguś* l'a converti au christianisme. Suite à ce baptême, le reste de la population de l'Ānnarya est baptisée :

« Le roi ordonna aux *azzaž*¹⁴⁷, aux docteurs et aux grands personnages du royaume de faire baptiser les autres chefs du peuple de Bădančo, de les tenir au baptême, de devenir leurs pères spirituels, et de donner des bijoux à chacun de ceux qu'ils venaient de tenir au baptême : ils obéirent à l'ordre du roi. [...] En ce jour, une grande dame, qui avait été la maîtresse de Bădančo avant son passage au christianisme, reçut le baptême, sa marraine fut la *ite* Walatto, celle qu'on appelait « mère du roi » par la grâce, à cause de ses bons procédés, de sa vertu et de son amour pour le roi, semblable à une mère vigilante. La *ite* donna à cette dame comme cadeau des bijoux féminins, beaux à voir et finement travaillés. Quand tout le peuple eut reçu le baptême et les saints mystères, arriva un gouverneur, chef de sept mille guerriers armés de

¹⁴⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 121-122, traduction p. 138-139.

¹⁴⁷ Les *azzaž* étaient des fonctionnaires chargés de la justice . DERESSE AYENACHEW, *Le Kātāma*, 2009, p. 404.

boucliers et de javelots, sans compter les femmes et enfants. Alors le roi prit une grande détermination et ordonna au prêtre et au diacre de revenir du sanctuaire, à l'endroit où se tenaient les laïques. Le gouverneur, après avoir été baptisé avec son armée, entra dans l'église, et tous reçurent les saints mystères de ce qui restait de la messe [...] »¹⁴⁸.

Ce récit est particulièrement élogieux à l'encontre de Śārṣā Dəngəl et des représentants de l'Église chrétienne. De fait, il nous faut rester prudent quant à l'idée d'une diffusion aussi rapide et efficace du christianisme dans l'Ānnarya. Plus sûrement nous faut-il considérer qu'après le baptême de Bādančo et des principaux dignitaires, l'évangélisation du reste de la population fut confiée à des moines et des prêtres et que celle-ci prit du temps.

Enfin, une troisième campagne religieuse eut lieu en 1589. Lors de son passage parmi les Gurage, Śārṣā Dəngəl convertit le chef des Boša. Une fois la conversion effectuée, le roi nomma des religieux pour organiser les sacrements, s'occuper des édifices religieux et maintenir les nouveaux convertis dans la foi chrétienne¹⁴⁹. C. Conti Rossini éditeur et traducteur de la chronique du règne de Śārṣā Dəngəl ajoute une variante en note. Le manuscrit Bnf. Eth. 143 précise que le religieux en charge de l'évangélisation des populations du Boša fut un certain Abib, le supérieur de Dābrā Maryam¹⁵⁰. Le nombre important de *tabot* dédiés à la Vierge sur le territoire éthiopien ne nous permet malheureusement pas de savoir de quel monastère il s'agissait.

À partir de 1572, Śārṣā Dəngəl s'employa donc à convertir individuellement plusieurs chefs de districts du Damot médiéval. Parallèlement, il laissait le soin à des membres du clergé d'élargir cette diffusion du christianisme en convertissant en masse les populations du Šat, de l'Ānnarya et du Boša. Les territoires étaient alors quadrillés par les représentants de l'Église qui y fondaient des communautés monastiques et construiraient des lieux de culte, tandis que le *nəguś* s'était allié aux chefs locaux en participant directement à leur conversion. Dans les années 1570, ce phénomène avait pris une certaine ampleur. Le chroniqueur de Śārṣā Dəngəl note l'existence de villes chrétiennes dans le Damot médiéval. L'évangélisation des Gafat du Šat ne porta pas ses fruits directement. Pris de peur, les ecclésiastiques y résidant décidèrent de fuir dans le Damot :

« Les prêtres qui avaient été désignés pour leurs maîtres, voyant qu'ils s'étaient éloignés de la foi orthodoxe et voulaient retourner à la foi païenne dans laquelle ils étaient

¹⁴⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 122, traduction p. 139

¹⁴⁹ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 145.

¹⁵⁰ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 145, note 6.

auparavant, craignirent d'être maltraités et quittèrent le pays en secret par une autre voie ; ils allèrent au Damot, chez leurs coreligionnaires, car il s'y trouvait une ville [*hägär*] où l'on avait répandu la foi, ils fixèrent là le lieu du repos de leur exil évangélique et y demeurèrent »¹⁵¹.

Le Damot, en tant que centre politique de cette communauté d'espaces, fut également utilisé comme centre religieux par les représentants de l'Église chrétienne. Il est probable que plusieurs des missionnaires nommés par Šāršā Dəngəl dans les districts du Damot médiéval provenaient de ce territoire. La proximité limitait les déplacements et facilitait la recherche et la nomination de personnels pour les nouvelles églises. Par ailleurs, cela impliquait que les prêtres et moines envoyés dans les districts récemment convertis en connaissaient les populations, la langue et le territoire. D'autres ecclésiastiques provenaient probablement des territoires limitrophes du Damot médiéval, espaces qui avaient été christianisés avant le *ġihād*. Nous avons noté l'existence de communautés monastiques dans l'Əndägäbtän et le Wärab¹⁵². Bien que certains lieux de culte aient été détruits¹⁵³, il est possible que l'Église s'y réinstalla rapidement après le *ġihād* et ce notamment dans l'Əndägäbtän où Šāršā Dəngəl installa un *kätäma* à Gəndabärat en 1563. L'implantation d'un camp royal allait de pair avec la construction d'une église royale.

Ces indications suffisent à montrer la volonté de Šāršā Dəngəl de christianiser largement cette communauté d'espaces. Davantage que son prédécesseur Gälawdewos, ce *nəguś* fit preuve d'un prosélytisme actif dans le Damot médiéval. Il alliait conversion individuelle et conversion collective, favorisait la diffusion du christianisme par la mise en place d'un réseau d'évangélisation. Il tenta également de rendre pérennes ces conversions en se rapprochant des chefs locaux convertis. Cependant, ce phénomène apparaît relativement tardivement dans la chronologie du règne de ce souverain qui, dès 1563, séjourna au sud de l'Abbay. Plusieurs indications viennent justifier cette décision de modifier l'identité culturelle et cultuelle des populations du Damot médiéval.

La justification du baptême de Bădančo dans la chronique du règne de Šāršā Dəngəl est fort intéressante. Elle constitue une clef de lecture pour comprendre l'organisation du règne de ce *nəguś* et les choix faits par rapport à la diffusion du christianisme à cette époque. Dans deux versions de la chronique du règne de Šāršā Dəngəl, il nous est raconté comment déjà le père et prédécesseur de Bădančo à la tête de l'Ənnarya, La'asonhi « voulait devenir

¹⁵¹ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 120, traduction p. 137.

¹⁵² Voir chapitre 5.

¹⁵³ Ce fut le cas dans l'Əndägäbtän. Voir chapitre 5.

chrétien mais que les *azzaž*, chargés des finances du royaume ne lui avaient pas donné leur agrément, parce qu'ils avaient été retenus par des soucis matériels et par amour de l'argent »¹⁵⁴. Cet argument est utilisé par Šāršā Dəngəl pour convaincre Bādančo d'accepter le baptême chrétien¹⁵⁵. Il semble donc que, dans un premier temps, pour des questions de revenus, le baptême n'ait pas été proposé – ou imposé – aux chefs de l'Ēnnarya. Il est sous-entendu ici que le tribut demandé à un chef chrétien n'était pas le même que les ressources que pouvaient procurer à la couronne un chef non chrétien. En effet, nous avons vu que l'altérité culturelle était une justification aux pillages et à l'asservissement de certaines populations. La volonté d'une large diffusion du christianisme dans le Damot médiéval suggère que l'existence de « païens » dans cet espace et les richesses que cela pouvaient procurer à la couronne chrétienne n'avaient plus autant d'importance.

Lors de son second séjour au sud de l'Abbay, les dynamiques du règne de Šāršā Dəngəl avaient changé. Lorsqu'il monte sur le trône en 1563 et qu'il arrive au sud de l'Abbay, les rencontres avec les populations pratiquant des cultes « païens » ne semblent pas avoir mené à des conversions. À contrario, leur confession religieuse est utilisée comme argument permettant de les piller et de les razzier. Plusieurs phénomènes expliquent probablement cette attitude du souverain chrétien vis-à-vis des populations « païennes ». D'une part, le premier séjour de Šāršā Dəngəl au sud de l'Abbay était la conséquence du complot qui menaçait son couronnement en cherchant à mettre à sa place un autre membre de la dynastie salomonienne. Cette dissidence des gouverneurs du Damot, du Mugār et du Šäwa obligea le *nəguś* à imposer son autorité par la force. Pour ce faire, nul besoin de convertir les non chrétiens : il s'agissait de mater les rébellions et de maintenir les populations dans une atmosphère de peur, d'où l'utilité des pillages et des razzias. En outre, le besoin en main-d'œuvre militaire était alors très important et les exactions permettaient de nourrir et de payer les troupes. Enfin, les finances des chrétiens ne devaient pas être au beau fixe après les années de guerres qui les avaient opposés aux musulmans. Il semble alors que Šāršā Dəngəl ait cherché à renflouer les caisses royales, ne pas convertir les populations lui donnant accès à de plus grandes richesses. Mais les pillages et razzias ne pouvaient être répétés continuellement. Ils engendraient un appauvrissement certain des groupes concernés et pouvaient mener à leur migration dans d'autres territoires plus excentrés. Dès lors, la conversion leur fut proposée. Elle garantissait un revenu pour le pouvoir royal au travers du tribut institué lors de la soumission des dignitaires.

¹⁵⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 180.

¹⁵⁵ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 136.

Parallèlement, Šāršā Dəngəl chercha à s'assurer de la loyauté des populations. Le recours à la religion était un gage de l'arrêt des exactions. C'est en effet l'une des assurances données lors des conversions. La conversion des Gafat du Šat leur est proposée en échange de l'arrêt des exactions :

« Ils se hâtèrent de répondre affirmativement ; car la majesté de sa colère, qui avait fait tomber les forts, les avait effrayés ; ils acceptèrent alors le baptême chrétien et reçurent le saint mystère »¹⁵⁶.

L'adoption du christianisme comme rempart contre les exactions royales était connue des populations. En 1592, Šāršā Dəngəl mena une expédition militaire contre les Gəmbo. Elle fut lancée à cause du meurtre d'un des *aqet zar*¹⁵⁷ par un Gəmbo. Pour échapper aux pillages, ces derniers demandèrent une médiation auprès de l'abbé de Däbrä Libanos¹⁵⁸. C'est à ce prix qu'ils furent sauvés de la colère du roi. Par la conversion, on se plaçait sous la protection des puissants. Ce phénomène n'est pas sans nous rappeler la conversion de certains Gafat pendant le *ġihād*. Ces derniers s'étaient ainsi assurés à la fois la protection des musulmans qui dès lors ne les pilleraient plus ; et l'arrêt du paiement de la capitation qui ne leur était plus demandée.

Dans la seconde partie de son règne Šāršā Dəngəl chercha à modifier les mentalités des populations du Damot. Pour ce faire et assurer la réussite de cette entreprise, il les soumit à un chantage. Ce dernier mettait en avant les bénéfices d'une conversion au christianisme. Le baptême garantissait une sécurité matérielle et financière. Davantage qu'un gain spirituel, c'est bien ainsi que les populations du Damot médiéval perçurent les bénéfices d'une conversion au christianisme. De fait, lorsqu'ils pensaient pouvoir se débarrasser des représentants de l'autorité religieuse, instance capable de dénoncer leur comportement au souverain, les habitants du Damot médiéval revenaient à leur ancienne confession. C'est le cas des Gafat du Šat, que Šāršā Dəngəl avait laissé entre les mains de prêtres et de diacres : « Mais, comme leur méchanceté ne les avait pas abandonnés, ils revinrent à leurs anciennes habitudes ; comme il a été dit : “le porc, après avoir été lavé dans l'eau revient à la fange” »¹⁵⁹. Ce retour à leur ancien culte cause la fuite des représentants de l'Église chrétienne dans le Damot et condamne les Gafat de Šat à de nouvelles exactions de la part de

¹⁵⁶ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, texte p. 120, traduction p. 136.

¹⁵⁷ Groupe de fonctionnaires chargés de la gestion des transports, de l'installation des tentes royales et de la construction des maisons royales du roi. Ils sont organisés selon une distinction gauche et droite. DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma*, 2009.

¹⁵⁸ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 159-160.

¹⁵⁹ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 136.

Śārṣā Dəngəl. De fait, l'évangélisation du Damot médiéval ne rapportait-elle pas davantage aux populations concernées qu'aux représentants du royaume chrétien ?

Cela est peu probable. Une telle politique et les moyens qu'elle demandait n'aurait pas été mise en place si tel était le cas. Il nous faut alors rappeler la situation géographique du Damot médiéval dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Situé directement au sud de l'Abbay, cet espace se trouvait désormais dans la ligne de mire des Oromo qui avançaient très rapidement dans cette direction. Or, ces derniers partageaient avec les populations du sud de l'Abbay, de nombreux points communs. Les Oromo étaient des agro-pasteurs. Eleveurs de bétail, cette ressource était leur principale activité économique. À cet égard, M. de Almeida formula, quelques années après le règne de Śārṣā Dəngəl, une remarque particulièrement intéressante :

« Les Gafates et les Galla pourvoient eux même entièrement en lait et en viande, les Galla ne cultivent pas eux même et donnent du lait et de l'orge à leurs chevaux ce qui les rend forts »¹⁶⁰.

En outre, les Oromo bien que professant des cultes sensiblement différents de celui du *däsk* n'étaient ni chrétiens, ni musulmans. Par conséquent, dans l'esprit des représentants de la dynastie salomonienne, l'amalgame entre ces deux types de religions « païennes » était aisé. Or, toutes ces informations concernant les Oromo étaient connues au sein de la cour. Rappelons que l'*abba* Baḥrəy, auteur d'un ouvrage particulièrement instructif sur les Oromo se réfugia à la cour de Śārṣā Dəngəl où il rédigea probablement son *Zenahu LəGalla*. Sans nul doute informa-t-il le *nəguś* sur les pratiques des Oromo contre lequel ce dernier se battait parallèlement : « J'ai commencé à écrire l'histoire des Galla pour faire connaître le nombre de leurs tribus, leur empressement à tuer les hommes et la brutalité de leurs mœurs »¹⁶¹.

Tout comme les souvenirs du *ḡihād* avaient poussé Gälawdewos à diffuser – même faiblement – le christianisme au sud de l'Abbay afin d'éviter une autre guerre de religion, ne pouvons nous pas penser que le prosélytisme de Śārṣā Dəngəl répondait à des considérations similaires ? Convertir les populations du Damot médiéval, s'assurer de leur loyauté en se montrant magnanime n'était ce pas une stratégie pour créer une sorte de zone tampon entre les territoires du royaume et ceux dans lesquels se trouvaient alors ces « envahisseurs » ?

¹⁶⁰ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, p. 50: "The Gafates and Gallas support themselves entirely on their milk and meat, as the Gallas do not sow at all and give milk even to their horses which are made strong with it and with barley".

¹⁶¹ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 195.

Cette hypothèse ne peut être confirmée par nos sources dont le biais favorise la présentation d'un souverain propagateur de la foi, continuateur de l'œuvre christique. Toutefois, l'histoire même du Damot médiéval suggère que les souverains chrétiens ne s'y imposèrent que dans une logique politique et économique. Il est alors probable que la diffusion du christianisme suivit des motifs identiques. Ce serait donc dans cette dynamique que l'identité culturelle et cultuelle des populations du Damot médiéval fut en partie altérée. Tout comme leur territoire était voué à disparaître, les spécificités de cette société allaient se dissiper.

2. Des terres mises à sac : Oromo Mäčča, souverains chrétiens et populations du sud de l'Abbay (1580 – 1607)

En 1577, Śārśä Dəngəl se rendit une nouvelle fois dans le Wäğ pour combattre les Oromo Tulama-Mäčča qu'il trouva dans la terre des Maya¹⁶². Parallèlement, il dut lutter contre les Oromo Baartuma dans le Dämbəya où il se dirigea en 1578 avec plusieurs de ses dignitaires. Une confrontation eut lieu entre les troupes chrétiennes et les Oromo Baartuma à Wäyna Däga¹⁶³. Le séjour d'un an environ dans le Dämbəya, de Śārśä Dəngəl et des gouverneurs du Damot, du Šäwa, du Goğğam, de l'Amhara et du Wäğ accompagnés de leurs *čäwa*, laissa le champ libre aux Oromo Tulama-Mäčča au sud de l'Abbay : « Tout cela arriva parce notre roi Śārśä Dəngəl, puissant dans ses œuvres et sage dans ses conseils, était absent »¹⁶⁴. À la fin des années 1580¹⁶⁵, les Oromo du *gadaa* Birmajj encerclaient le Damot :

« Birmage des Boran environna le pays du Damot, emmena en esclavage les hommes et enleva les bêtes, parce qu'il trouva ce pays dégarni, sans personne qui le sauvât ou le délivrât »¹⁶⁶.

¹⁶² C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 61; C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 120.

¹⁶³ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 62 ; C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 119 ; R. BASSET, *Études*, 1882, p. 116.

¹⁶⁴ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 62-95.

¹⁶⁵ Ces événements ont lieu après la mort du *Bahər nägaš* que la *Chronique Brève* date de 1585. R. BASSET, *Études*, 1882, p.118.

¹⁶⁶ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 201.

À partir de cette période, le Damot médiéval et les territoires limitrophes vont être le théâtre de nombreux affrontements. Cette communauté d'espaces aux terres d'abondance devient un véritable champ de batailles. Plusieurs acteurs y participèrent mais un phénomène resta constant. Ces combats se firent toujours au détriment des populations locales. Ces dernières furent pillées, massacrées ou utilisées par les forces en présence.

a. Les Oromo Mäčča colocataires des habitants du Damot médiéval

L'installation des Oromo Mäčča dans le Damot médiéval est relativement peu documentée. Cependant, nous pouvons distinguer plusieurs étapes dans ce processus qui mena vraisemblablement à l'assimilation d'une partie des habitants de cette région.

D'après les traditions Mäčča, l'arrivée de ce groupe Oromo dans le Damot médiéval serait à l'origine de la scission du *gadaa* qu'il partageait avec les Tuulama : le *gadaa* Birmajj. Jusqu'alors, les Mäčča et Tuulama avaient un système *gadaa* commun avec un centre *čaffee* à Odaa Nabi, soit dans les environs de Finfinnee au sud d'Addis Ababa¹⁶⁷. Les sections occidentales des Mäčča conçoivent leur existence en tant que clans distincts à partir de la traversée du fleuve Gibe par leurs ancêtres¹⁶⁸. Leur propre *gadaa* indépendant, qui consiste en prescriptions rituelles, calendrier et lois, fut proclamé à Odaa ou Tute Bisil dans le Damot par un homme : Makkoo Bilii¹⁶⁹. Makkoo Bilii était le père fondateur du système *gadaa* des Mäčča et un héros culturel qui figure dans les traditions orales sur les migrations dans tout le pays Mäčča¹⁷⁰. Le *čaffee* à Odaa Basil était l'assemblée centrale de tous les Mäčča. Il existait en outre de plus petites entités régionales à partir desquelles des délégués étaient envoyés au *čaffee* central. Avec la continuité des migrations et de l'occupation de cette nouvelle zone, de nouveaux *čaffee* régionaux et des districts furent établis dont plusieurs portent les noms des *gadaa* Mäčča¹⁷¹.

¹⁶⁷ K.E. KNUTSSON, *Authority and Change, A study of the Kallu Institution Among the Macha Galla of Ethiopia*, Göteborg, Ethnografiska Museet, p. 170; J.E. HULTIN, "Social Structure, Ideology and Expansion: the Case of the Oromo of Ethiopia", *Ethnos*, vol. 40, (1975), p. 276.

¹⁶⁸ L. BARTELS, *Oromo Religion: Myths and Rites of the Western Oromo of Ethiopia, an Attempt to Understand*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1983, p. 59-61.

¹⁶⁹ K.E. KNUTSSON, *Authority and Change*, 1967, p. 178 ; L. BARTELS, *Oromo Religion*, Berlin, 1983, p. 60, 172, 212, 242 et suivantes ; NEGASO GIDADA, *History of the Sayyoo Oromo of Southwestern Wallaga, Ethiopia from about 1730-1886*, Frankfurt am Main, 1984, p. 30-36 et suivantes ; A. TRIULZI, "The Saga of Makko Billii: a Theme in Mac'a Oromo History", *Paideuma*, vol. 36, (1990), p. 319-327 ; J.E. HULTIN, "Rebounding Nationalism: State and Ethnicity in Wollega 1968-1976", *Africa* vol. 73, vol. 3, (2003), p. 420 ; MOHAMMED HASSEN, *The Oromo*, 1990, p. 42.

¹⁷⁰ NEGASO GIDADA, *History of the Sayyoo*, 1984, p. 17, 32-36

¹⁷¹ K.E. KNUTSSON, *Authority and Change*, 1967, p.178, 184; J.E. HULTIN, "Social Structure", (1975), p. 275-78.

Dans l'ensemble, le système *gadaa* des Mäčča ressemble à celui des Boorana. Toutefois les détails en diffèrent. Il s'agit d'une institution exclusivement masculine, les femmes ne peuvent pas y participer mais possèdent leurs propres institutions telles que le *siiqqee*, organisation socio-religieuse, de même que les cultes de *Ateetee* et de *Maaram*, puissant esprit féminin de la naissance et de la fertilité¹⁷². Le système *gadaa* des Mäčča consiste en un cycle de 40 ans, divisé en cinq périodes de huit ans. Un homme entre dans le système cinq grades, soit 40 ans après son père. Les membres d'une classe *gadaa* avancent ensemble à travers la série de grades à des intervalles fixes et ont des devoirs et des droits. Chaque classe élit parmi ses membres un certain nombre d'officiels. Le plus important devoir d'un membre d'une classe est de fournir un leadership durant les huit années du cinquième grade en tant que *luuba*¹⁷³. À la fin de cette période, ils le remettent au *luuba* suivant, font le sacrifice du *buttaa* et sont circoncis. Après cela, ils se retirent du cycle des 40 ans¹⁷⁴.

Lorsque dans les années 1580-1590, les Oromo Mäčča Birmajj arrivèrent dans le Damot médiéval, il semble qu'ils y affrontèrent son gouverneur chrétien :

« Alors Asbo était *däggazmač*, ayant tenu conseil avec ses frères, il rassembla les troupes, poursuivit les Galla, et arriva au lieu où ils étaient occupés à se partager le butin. L'élite des soldats et des cavaliers les environna avec un triple rang, je veux dire qu'il les environna avec trois corps d'avant-garde, et les Galla prirent la fuite et furent tués. La plus grande partie se cacha dans une vaste caverne ; alors Asbo ramassa des bois et mit le feu à l'entrée de la caverne ; beaucoup de Galla en sortirent poussés par la peur du feu, et furent faits prisonniers, jusqu'à ce qu'ils lui ramenèrent à Asbo, et lui remirent le prince royal [Susnəyos], qui avait été emmené en esclavage, avec plusieurs prisonniers. On coupa les têtes des morts, qui étaient plus nombreuses qu'on ne peut compter, et il veilla à la garde du pays de son investiture. Après cela, jusqu'à la fin de la période du gouvernement de Birmage, la main de Dieu fut encore levée menaçant les chrétiens, et elle l'est encore, car les péchés des Chrétiens ne sont pas finis jusqu'à présent ; même s'ils s'étaient défendus aux jours de Birmage, le dernier luba, que nous mentionnerons après en son propre lieu, devait les ruiner »¹⁷⁵.

¹⁷² FISSEHA G. MASKAL, "Atete", *ESB*, vol. 9, (1959), p. 45-51; K.E. KNUTSSON, *Authority and Change*, 1967; L. BARTELS, *Oromo Religion*, 1983, p.123-29, 265.

¹⁷³ H. S. LEWIS, *A Galla Monarchy: Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830-1932*, Madison Wis., University of Wisconsin Press, 1965, p. 27.

¹⁷⁴ K.E. KNUTSSON, *Authority and Change*, 1967, p.175.

¹⁷⁵ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 201-202. Ce récit est rapporté quasiment à l'identique dans l'*Histoire des Galla et du royaume du Shäwa* d'Ašmä Giyorgis : « Birmag de la tribu de Boran encercla le Damot et le Goğgam et troubla cette zone. Le gouverneur du Damot était alors Dagac Asbo. Birmag ne laissa ni hommes ni bêtes dans le Damot exception faite de la forêt. On pouvait entendre le cri du vautour dans le Damot car il ne se trouvait personne pour délivrer ou protéger le pays. Après avoir pris congé du roi, le Dagac Asbo vit cette stupéfiante scène et tenu un conseil avec ses frères : "Suivons les et mourrons, quelle maison, quel enfant, quel genre

Ces affrontements, et la victoire du *däggazmač* Asbo nous sont également connus par la chronique du règne de Susnəyos. Son auteur indique que quelques années avant l'avènement du futur souverain éthiopien : « Alors qu'il [Susnəyos] se trouvait en captivité dans la maison du Galla, des Galla sortirent pour combattre la région (*mādr*) du Damot et rencontrèrent le *däggazmač* Asbo et les Galla s'enfuirent en sa présence et furent vaincus »¹⁷⁶. Susnəyos était le fils de *gram* Fasil, et le petit fils d'abəto Ya'eqob, fils de Ləbnā Dəngəl (1508-1540) et oncle de Šāršā Dəngəl. À ce titre, Susnəyos était un *abətāhun*, un prince de sang, et pouvait donc prétendre à la couronne¹⁷⁷. Dans la première moitié de la décennie 1580, Susnəyos est fait prisonnier par les Oromo Borän, du *gadaa* Birmajj dans le Wäläqa. Il y vit quelques années et doit avoir entre dix et dix huit ans lors de sa libération. Celle-ci eut lieu en 1585 : les Oromo Bärtumä sont alors dans le Bägemdər et tuent un prince royal nommé Aboli¹⁷⁸. Selon la chronique du règne de Susnəyos, cette mort déclencha une riposte du pouvoir royal, menée par le *däggazmač* Asbo, offensive victorieuse qui permet de reprendre Susnəyos. Selon l'*abba* Baḥrəy ou le chroniqueur de Susnəyos, la lutte contre les Oromo dans le Damot médiéval et à ses frontières aurait donc eu lieu pour deux raisons différentes. D'après le premier, il s'agissait de lutter contre l'avancée des Oromo. Selon le second, de répondre à la mort d'un membre de la dynastie salomonienne. À y regarder de plus près ces deux causes ne sont pas contradictoires car il semblerait que les deux auteurs ne fassent pas référence au même groupe Oromo. Dans le cas de l'*abba* Baḥrəy, il est explicitement fait référence aux Oromo Mäčča. Par contre, dans la chronique du règne de Susnəyos se sont les Bärtumä qui sont en cause. Or, il s'agit de deux branches distinctes, l'une s'étant dirigée vers l'ouest, la seconde vers l'est. Ces deux campagnes sont très probablement liées, l'une répondant à l'autre. La lutte contre les Bärtumä engendra certainement une poussée vers le Damot médiéval à l'encontre des Mäčča. Ou inversement, les affrontements contre les Mäčča menèrent Asbo à la rencontre des Bärtumä situés plus à l'est. Quoi qu'il en soit, la première

d'homme et quel pays nous reste t'il". Il réunit son armée et les poursuivit. Il les rattrapa là où ils s'étaient installés et avaient commencé à diviser le butin. On pouvait entendre de loin des cris et des coups et la rumeur de conversation comme si il s'était agi d'un grand marché. Les Galla n'entendirent pas les sabots des chevaux ni les pas de l'armée qui approchait. Il [Dagac Asbo] les encercla en triple formation ; nombreux Galla furent tués et les autres fuirent. Plusieurs pénétrèrent dans des grottes qu'ils connaissaient puisqu'il s'agissait auparavant de celles d'où ils organisaient leurs embuscades. Dagac Asbo ordonna qu'on ramasse du bois et qu'on l'empile à l'ouverture de la grotte. Nombreux prirent peur et furent fait prisonniers, les autres périrent par suffocation. Il rendit alors tout ce qui avait été pris dans le pays et garda ce territoire jusqu'à ce que le règne des Birmag s'achève car les mains de Dieu étaient avec lui car les péchés des chrétiens n'avaient pas encore été expiés ».

ASMÄ GYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 161.

¹⁷⁶ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 13.

¹⁷⁷ A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 151.

¹⁷⁸ A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 151-152 et note 18 et 19, cite ASMÄ GYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 159 ; I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 197.

migration des Oromo Mäčča dans le Damot médiéval est à situer en 1585. Le *gadaa* Birmajj y aurait été vaincu par le gouverneur de cette région : le *däggazmač* Asbo. Ce dernier aurait conservé son autorité pendant tout le temps de ce *gadaa*. Ce statu quo, si tant est que nous puissions en juger, ne dura vraisemblablement qu'un temps. Car si le *gadaa* Birmajj menaçait fortement le Damot médiéval en s'attaquant à ses frontières, le *gadaa* suivant, celui des Mu'lata y pénétra :

« Mul'ata des Boran affligea les Chrétiens du Damot, les dispersa, dévasta leur pays [...]. Le pays se soumit à lui, à Mul'ata, et personne ne resta sans se soumettre »¹⁷⁹.

Une fois de plus, Baḥrəy justifie cette percée vers le Damot médiéval par l'absence du pouvoir royal dans cet espace. Šāršä Dəngəl était en route vers le Damot médiéval mais il dut rebrousser chemin après avoir appris que des Oromo s'en étaient pris au Goğgam et menaçaient des membres de la famille royale, parmi lesquels sa mère¹⁸⁰. Cela signifie t'il qu'il n'y avait aucun représentant du pouvoir royal dans le Damot médiéval à ce moment là ? Nous savons pourtant que le *däggazmač* Asbo était toujours gouverneur de cette région en 1605-1606¹⁸¹. Soit ne résidait-il alors pas dans ses terres, soit ne réussit-il pas à lutter contre ce nouveau *gadaa*.

L'*abba* Baḥrəy situe ces évènements, lors de la rédaction de son ouvrage, dans la septième année du *gadaa* Mu'lata¹⁸². Les historiens s'accordent à tort pour dire que le *Zenahu LäGalla* fut rédigé en 1593. D'autres éléments nous permettent toutefois de dater cette victoire des Oromo Mäčča dans le Damot médiéval. C'est à la suite du *gadaa* Birmajj, qui était toujours actif après 1585, que le *gadaa* Mu'lata, lui succédant, s'implanta dans le Damot. Cela nous place à la fin des années 1580 – début des années 1590. Depuis le *čaffee* d'Odaa Bisil, il étendit son influence au sud de l'Abbay jusqu'aux rives sud de la rivière Abbay. Dans ce contexte, il est difficile de savoir qu'elle était le statut des populations du sud de l'Abbay et notamment du Damot médiéval où les Oromo Mäčča avaient commencé à s'installer.

L'*abba* Baḥrəy et le chroniqueur de Susnəyos s'accordent pour dénoncer les ravages, pillages et massacres des populations des territoires d'installation des Oromo Mäčča. Il semble donc que dans un premier temps ces migrations employaient la force au détriment des anciennes populations. Pour autant, l'installation des Oromo n'engendrait pas uniquement de

¹⁷⁹ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 204.

¹⁸⁰ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 202.

¹⁸¹ Voir plus après sur les débuts du règne de Susnəyos.

¹⁸² I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 204.

la violence. D'après E. Ficquet « Une conquête ne consiste pas seulement en l'invasion d'un territoire par des guerriers semant la désolation, se livrant au pillage des richesses, à la prédation des ressources et à l'asservissement de la population autochtone. Une fois la violence des premiers assauts passée, l'installation durable des vainqueurs implique une modération des rapports de force permettant l'instauration d'une vie sociale stable entre les autochtones et les envahisseurs »¹⁸³. Utilisant les sources citées précédemment, Mohammed Hassen, dans son étude sur l'histoire des populations Oromo, distingue trois étapes menant à leur installation sur un territoire. Les deux premières semblent confiner aux informations de l'*abba* Baḥrəy et à celle du chroniqueur de Susnəyos concernant le sud de l'Abbay : reconnaissance du terrain et attaques surprises. Dans un premier temps, on envoyait des éclaireurs depuis la base du groupe oromo migrant (*čaffee*) vers les territoires choisis pour une installation. Cette reconnaissance était une étape préparatoire pendant laquelle des informations étaient collectées sur les points forts et les faiblesses du territoire visé, la présence ou l'absence de forces de résistance organisées et ses ressources économiques. Elle joua un rôle extrêmement important dans la première phase de migration oromo. Elle permettait de se prémunir contre certains des avantages des chrétiens et des musulmans sur les Oromo telle que la possession d'armes à feu¹⁸⁴.

La deuxième étape était caractérisée par des attaques surprises effectuées principalement pendant la nuit. Le but de ces attaques était d'amasser un butin et des trophées aussi rapidement que possible tout en déconcertant l'ennemi. Les attaques avaient lieu la nuit afin de ne pas être détectées. La base arrière étant située à une certaine distance, l'éloignement permettait aux assaillants de ne pas être poursuivis. Ces zones, où résidaient femmes, enfants et animaux, formaient une pierre angulaire dans la stratégie Oromo. Il semble que cette politique efficace ait été adoptée après une longue période d'essais et d'erreurs. Les populations battues et soumises étaient intégrées dans les unités de combattants par un processus d'adoption. Les peuples conquis rejoignaient les Oromo lors des prochaines attaques. Cette intégration permettait d'augmenter la force de frappe grâce à une armée plus nombreuse et à une nouvelle connaissance du terrain¹⁸⁵. Dans le même temps, les Oromo s'adaptaient à un nouvel environnement tandis qu'ils importaient leurs mœurs et leur religion. Pour T. Osmond, ce phénomène était du à des « systèmes d'assimilations très efficaces »

¹⁸³ E. FICQUET, *Du barbare au mystique*, 2002, p. 121.

¹⁸⁴ MOHAMMED HASSEN, *The Oromo*, 1990, p. 22-23.

¹⁸⁵ MOHAMMED HASSEN, *The Oromo*, 1990, p. 23.

permettant à ces groupes « d'absorber les populations conquises »¹⁸⁶. Mohammed Hassen note à ce sujet que le désir de participer à des affrontements contre les chrétiens et les musulmans put inciter diverses populations à rejoindre les Oromo dans les batailles¹⁸⁷. La situation des territoires du sud de l'Abbay à cette époque a dû favoriser l'avancée des Oromo. À de nombreuses reprises au cours des règnes de Gälawdewos et de Šäršä Dəngəl, ces territoires et leurs populations firent l'objet de razzias et de vols. Ces événements avaient très probablement affaibli la résistance des populations. Dans le même temps, une grande partie des populations du Damot médiéval avait toujours été opposée au pouvoir chrétien. L'arrivée des Oromo Mäčča représentait un moyen de s'allier à d'autres populations en lutte contre ces derniers. Enfin, un des aspects de ce que Mohammed Hassen désigne comme « l'Oromisation » était la présence majoritaire, parmi les groupes absorbés, de populations nomades. Rappelons que nombre des habitants du Damot médiéval étaient des pasteurs¹⁸⁸. Bien que disposant de districts dans plusieurs territoires, ils étaient habitués aux déplacements fréquents afin de faire paître leurs troupeaux. Dans le même ordre d'idée, Oromo et populations du Damot médiéval, tels que les Gafat et les Gämbo, étaient des éleveurs de bétail partageant donc des mœurs communes. Leur assimilation devenait alors plus aisée.

Enfin, la troisième étape dans le processus de migration cumulait les deux premières. L'ancienne frontière et le territoire ennemi qui avaient été gagnés pendant la deuxième étape devenaient une nouvelle base depuis laquelle on lançait les futurs assauts. Le processus se répéta jusqu'à ce que les Oromo aient davantage augmenté la superficie de leur territoire que le nombre de leurs habitants. Dans le cas du Damot médiéval, cette dernière étape correspond vraisemblablement à l'avènement du *gadaa* Mul'ata. Selon l'*abba* Baħrəy, ce sont ces derniers qui achevèrent de ravager le Damot et soumièrent ses habitants¹⁸⁹. Cette affirmation est probablement à nuancer. Une telle soumission dut se faire sur la longue durée. Toutefois, au début du XVII^e siècle, M. De Almeida rapporte ainsi la situation politique de cet espace : « Il y a aussi des Gafates mélangés à des Gallas qui habitent et sont maîtres du royaume de Bizamo [...] »¹⁹⁰.

¹⁸⁶ T. OSMOND, « Possession et stratégies de représentation chez les Oromo de l'ouest Choan (Éthiopie) : le cas du Mo'aata », *AE*, vol. 20, (2004), p. 221.

¹⁸⁷ MOHAMMED HASSEN, *The Oromo*, 1990, p. 21.

¹⁸⁸ Voir chapitre 2.

¹⁸⁹ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 204.

¹⁹⁰ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 18: "There are also some Gafates mixed with Gallas who inhabit and are masters of, the Kingdom of Bizamo [...]".

À partir de 1580, les Oromo s'installèrent dans le Damot médiéval. Ils y combattirent les représentants du pouvoir chrétien, pillèrent et massacrèrent une partie des populations avant d'en assimiler une autre partie. Ces différentes étapes de leur migration furent facilitées par la situation politique et humaine du Damot médiéval. Ce processus fut en partie stoppé entre 1597 et 1604, époque qui vit l'installation de Susnəyos, prétendant au trône éthiopien, au sud de l'Abbay. Pendant sept ans, ce dernier utilise les populations Oromo et Gafat afin de former un contre-pouvoir face à la couronne chrétienne éthiopienne. Il multiplia les exactions, renforçant d'avantage l'instabilité et l'insécurité dans cette région.

b. Susnəyos, les Gafat et les Oromo : une équation instable (1597-1604)

Le règne de Susnəyos est particulièrement documenté. Par la chronique de son règne d'une part que nous avons déjà eu l'occasion de présenter, ainsi que par une notice le concernant dans la *Chronique brève*¹⁹¹. En outre, le début du XVII^e siècle fut marqué par plusieurs expéditions portugaises en Éthiopie et notamment par le séjour de missionnaires jésuites dont nous possédons les récits de séjour. Il s'agit des *Historia de Ethiopia* des pères Jésuite P. Paez (1564-1622)¹⁹² et M. de Almeida (1580-1646)¹⁹³.

Après sa libération par le *däggazmač* Asbo, Susnəyos rejoignit la reine mère, l'*etégé* Admas Mogīsa, dans le Goğgam à Dägen où il fut instruit. Cette dernière lui donna une partie du *gult* de son père, les terres de Däbit, Wätiq, Abara et Gomamit dans l'est du Goğgam sur les rives de l'Abbay¹⁹⁴. Il en fut privé par les régents du royaume à la mort de Šäršä Dəngəl en 1597. « Il devient alors un rebelle au pouvoir central »¹⁹⁵. À la mort de Šäršä Dəngəl, Susnəyos et Za Dəngəl, autre prétendant au trône, sont recherchés par les grands du royaume qui souhaitaient voir couronner Ya'qob (1597-1603)¹⁹⁶. Ils s'enfuirent tous deux dans le Wäläqa. Susnəyos n'y resta qu'un temps. Il se rendit rapidement plus au sud à Šelalo. De 1597 à 1604, accompagné de certains groupes Oromo, Susnəyos parcourut les territoires directement au nord et au sud de l'Abbay. Pendant ces sept années, celui qui ne possédait alors aucun titre, se comporta tel un roi éthiopien face aux populations de cette région et à leurs administrateurs. Lorsque Susnəyos y débarque en 1597, il est accueilli par des Oromo. Dans le même temps, il s'allia ou combattit les Gafat qui subirent de plein fouet son exil.

¹⁹¹ R. BASSET, *Études*, 1882, pp. 126-132.

¹⁹² H. PENNEC, *Des Jésuites*, 2003, p. 251.

¹⁹³ H. PENNEC, *Des Jésuites*, 2003, p. 243.

¹⁹⁴ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 13-14 ; A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 152.

¹⁹⁵ A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 153.

¹⁹⁶ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 15-16.

À son arrivée dans le Wäläqa, premier arrêt après sa fuite du Dämbäya, Susnəyos rencontra des Oromo Buko. Ces derniers, reconnaissant chez lui le jeune enfant autrefois prisonnier des Oromo, lui firent leur soumission¹⁹⁷. Susnəyos devint alors le détenteur d'une double légitimité. D'une part, il appartenait à la famille royale et prétendait au trône. D'autre part, il avait vécu parmi les Oromo qui l'escortèrent tout au long de son périple. C'est cette double légitimité qu'il tenta d'imposer au sud de l'Abbay. Par la même, il modifiait une nouvelle fois le visage de l'autorité dans cet espace.

Dans un premier temps, Susnəyos chercha à s'allier les dignitaires chrétiens en charge de ces territoires. Plusieurs gouverneurs chrétiens sont cités dans sa chronique : le *ṣāḥafe lam* du Šäwa, Seno ; le *qäṣ* du Wäḡ, Däma Krəstos ; et le *ṣāḥafe lam* du Damot, l'*azmač* Ammeha. L'arrivée des Oromo Mäčča n'avait alors pas entièrement mis en péril l'organisation administrative du sud de l'Abbay. Pourtant, nous ne savons pas si ces derniers étaient en position d'assumer pleinement leur rôle de chefs territoriaux. En effet, leur ralliement rapide à Susnəyos suppose qu'ils ne disposaient pas de réel contre pouvoir. Les rapports de Susnəyos avec ces différents dignitaires laissent effectivement entrevoir la faible emprise du pouvoir chrétien sur les territoires du sud de l'Abbay à la fin du XVI^e siècle – début du XVII^e siècle. Avant 1600, le *ṣāḥafe lam* Seno du Šäwa était du côté de Susnəyos dans sa lutte contre la couronne. Dans la même période, le gouverneur du Šat fit sa soumission à Susnəyos en lui apportant le *nägarit* et le *santi*¹⁹⁸, symboles du pouvoir royal. Les liens entre Susnəyos et les Oromo, alors largement implantés dans cette zone, devaient laisser entrevoir à ces dignitaires la possibilité d'une protection et l'assurance de conserver une certaine autorité sur les territoires qu'ils avaient en charge. La conjonction dans la personne de Susnəyos, d'une reconnaissance – bien qu'illégitime – de la dynastie Salomonienne et dans le même temps d'une filiation adoptive avec les Oromo, lui conférait une double autorité, à la fois sur les populations du sud de l'Abbay chrétiennes ou « païennes » et sur les Oromo. Les dignitaires qui faisaient preuve d'allégeance envers lui pouvaient également en principe revendiquer cette double autorité et administrer de fait tous les habitants du sud de l'Abbay.

Les répercussions sur les habitants « légitimes » de ces territoires étaient minimes. L'organisation administrative n'était pas modifiée. Pour autant, si nous ne pouvons, faute de sources, savoir comment les Oromo Mäčča composèrent avec la présence de Susnəyos, il semble que les habitants du Damot médiéval acceptèrent plus ou moins facilement ces revirements.

¹⁹⁷ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 15-16.

¹⁹⁸ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

Ne disposant pas des *čäwa* qui accompagnaient généralement le souverain éthiopien, Susnəyos composa ses troupes militaires d'Oromo qui lui étaient favorables, et de groupes Gafat. À l'instar de Šäršä Dəngəl, il se déplaça sur les deux rives de l'Abbay grâce aux facilités de mouvement dont disposaient certains Gafat. Lorsqu'il partit du Wäläqa, où il trouva refuge après son départ du Dämbəya, Susnəyos rencontra un Gafat du nom de Fesen qui : « lui apporta du Goğğam un troupeau de vaches pour qu'il mange et pour qu'il soit épargné par la famine [...]. Ce Fesen le fit s'entendre avec tous les Gafat qui demeuraient aux confins du Goğğam et de l'autre côté de l'Abbawi »¹⁹⁹. La rencontre de Susnəyos avec Fesen, Gafat Beräbado montre que ces derniers maîtrisaient la traversée de l'Abbay. A la fin du XVI^e siècle – début du XVII^e siècle, ces populations étaient installées sur une large bande de territoire au sud mais également au nord de l'Abbay, dans le Goğğam. Nous ne disposons d'aucune indication quant à une telle localisation des Gafat avant le règne de Susnəyos. Il est probable que cette installation de Gafat au nord de l'Abbay, qui semblait constituer auparavant une frontière pour les Gafat, résulte de l'arrivée des Oromo. Poussés par ce nouvel arrivant concurrent, certains purent migrer de l'autre côté du fleuve²⁰⁰.

Si certains groupes Gafat firent bon accueil à Susnəyos, d'autres furent l'objet de pillages et d'affrontements montrant une fois de plus l'hétérogénéité des populations Gafat face à des personnages qui revendiquaient une autorité sur eux. Deux des groupes Gafat sont présentés comme favorables à Susnəyos. Il s'agit des Beräbabo, auxquels appartient Fesen qui accompagne Susnəyos sur les rives de l'Abbay et des Abädray, dont le chroniqueur note que lorsque le futur roi arriva dans leur pays, ils « le reçurent bien »²⁰¹. Les autres groupes Gafat vont subir des assauts de la part des troupes de Susnəyos, assauts qui semblent tous avoir eu lieu entre 1598 à 1600. Les Yazambäl sont pillés au retour d'un combat qui opposait Susnəyos et des dignitaires chrétiens au sud du Goğğam à Dägen²⁰². À la même période, Susnəyos combattit les Ḥarbäwaš et les Ḥarbäkäl dans les environs de G^wag^wata²⁰³. En 1599, sur la route qui le menait dans le Bizamo, le futur roi pilla les Yasubli²⁰⁴. Au même moment, Susnəyos pilla les Gafat Abädray qui lui refusaient l'entrée de l'*amba* Anqareb²⁰⁵. Dans la même année, sur le chemin qui le mène dans le Wäläqa, Susnəyos prit un important butin aux

¹⁹⁹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 21.

²⁰⁰ Les migrations de populations engendrées par l'arrivée des Oromo au sud de l'Abbay seront étudiées dans le chapitre suivant.

²⁰¹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 22.

²⁰² J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

²⁰³ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

²⁰⁴ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

²⁰⁵ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

Ašmān²⁰⁶. En 1600, le futur empereur s'en prend aux Den qui en abandonnèrent leurs terres²⁰⁷. Le chroniqueur de Susnəyos justifie clairement le pillage des Gafat : les Abādray lui refusaient l'entrée d'un *amba*, ce qui revenait à ne pas reconnaître son autorité sur les lieux, et les Yazambāl furent pillés pour nourrir les troupes de Susnəyos qui venaient de subir une défaite cuisante face aux dignitaires chrétiens dans le sud du Goğğam²⁰⁸. Nous comprenons alors pourquoi ces exactions se concentrèrent sur le début du séjour de Susnəyos au sud de l'Abbay : il s'agissait principalement pour ce dernier de mettre en place son autorité dans la région et de nourrir son camp et ses troupes.

Les populations Gafat ne furent pas en reste face aux exactions de Susnəyos et de ses troupes. À une occasion, ils se regroupèrent et s'organisèrent pour attaquer le camp du futur roi :

« Se réunissant, de nombreuses tribus des Gafat qui s'appelaient Harba Was et Harb Akal, Wängé et Asmān, arrivèrent auprès de lui et personne ne [pouvait] les compter [car] elles étaient comme le feuillage des arbres et comme l'herbe de la plaine. »²⁰⁹

Les Ḥarbäwaš et les Ḥarbäkäl ayant déjà subi des pillages de la part des troupes de Susnəyos, il est possible de voir dans cet acte une tentative de vengeance et de rébellion face à une autorité que ces deux groupes Gafat ne reconnaissaient pas. Ce passage est également intéressant en ce qu'il précise les modalités d'administration des populations Gafat. Les Ḥarbäkäl lorsqu'ils menèrent une incursion contre le camp de Susnəyos étaient sous l'autorité d'un personnage, le *Zan Bä Gedm*²¹⁰. Ce dernier avait été récemment converti au christianisme par Susnəyos et le *šāḥafe lam Seno* le sermonna à ce sujet :

« En entendant la parole du *šāḥafe lam Seno*, le Zan Bä Gedm abandonna le combat, vint et tomba aux pieds du prince et embrassa sa main ; et avec lui, tous les Harb Akal le reçurent en paix et l'accompagnèrent pour qu'il parte avec tout son butin et il partit et rentra dans sa maison »²¹¹.

²⁰⁶ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 25.

²⁰⁷ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 26.

²⁰⁸ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 24.

²⁰⁹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 25.

²¹⁰ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 25. Voir chapitre 2 (p. 112 et suivantes) pour des hypothèses sur la signification de cette organisation et sa datation.

²¹¹ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 25.

Les conséquences du baptême du *Zan Bä Gedm* par Susnəyos sont particulièrement intéressantes car ce dernier vient compléter la soumission de ce dignitaire et garantir la loyauté des Gafat Ḥarbākāl envers lui. Le procédé est identique à celui usité par Gälawdewos puis par Šāršä Dəngəl : la conversion permettait de garantir l'usufruit d'une charge administrative et symbolisait la reconnaissance de l'autorité. En outre, elle justifiait l'arrêt des exactions à l'encontre des populations concernées.

La répétition de ce motif indique une faible pénétration de la chrétienté au sud de l'Abbay. Elle suppose par ailleurs qu'à chaque changement d'autorité, les conversions individuelles ou collectives étaient remises en question. L'objectif même de ces dernières et leur utilisation par les néo-convertis justifient ce phénomène. Lorsque l'autorité en place disparaissait, on ne risquait plus d'exaction. Par conséquent, on pouvait se débarrasser des nouvelles coutumes imposées par « l'étranger ». Au XVI^e siècle, la structure politique des territoires du sud de l'Abbay n'étant pas stable, la conversion de ses populations n'était pas pérenne. Cette lecture de la diffusion du christianisme au sud de l'Abbay est renforcée par les conditions qui permirent à Susnəyos, qui ne possédait pourtant pas le statut de roi chrétien, d'agir comme Gälawdewos et Šāršä Dəngəl dans ces territoires. Il s'employa en effet à subjuguier les populations des abords de l'Abbay et à s'assurer de la loyauté de leurs gouverneurs. Cet espace fut un laboratoire d'expérimentation où Susnəyos trouva les moyens d'asseoir son futur pouvoir. Les premiers à en subir les conséquences furent les sociétés vivant dans ces territoires.

Dans un premier temps, la stabilité administrative et culturelle souhaitée et orchestrée par Šāršä Dəngəl fut mise à mal par l'arrivée des Oromo qui assimilèrent probablement une partie des populations. Alors que dans un deuxième temps, en s'appuyant sur les populations oromo et en utilisant le sud de l'Abbay pour construire son autorité, Susnəyos ravagea cet espace tout autant qu'il troubla une nouvelle fois l'identité de ses habitants. En jouant ainsi sur différents tableaux tout en n'offrant que peu de bénéfices aux primo habitants, Susnəyos allait permettre l'implantation profonde des Oromo dans les territoires du sud de l'Abbay. Il leur donna les moyens de subjuguier les populations qui résidaient au sud du fleuve en défiant les dignitaires chrétiens en place, tandis que le pillage des terres permit aux Oromo qui avaient régulièrement besoin de nouveaux territoires de s'y installer.

c. Le court règne de Za Dəngəl, dernier sursaut chrétien dans le Damot médiéval sans égard pour les populations (1603-1604)

Après la mort de Šāršā Dəngəl en 1597, son fils Ya'qob monta sur le trône, à l'âge de sept ans. Il fut détrôné lors de sa septième année de règne. D'après la *Chronique brève*, Ya'qob avait été choisi par la veuve de Šāršā Dəngəl, par le gouverneur du Təgray et par le gouverneur de l'Amḥara, en raison de son jeune âge. Ainsi, la reine mère et les deux gouverneurs assuraient la régence et donc le gouvernement de l'Éthiopie chrétienne²¹². « Puis le roi Yaqob grandit et voulut prendre le contrôle de toutes les nominations, de l'ordre et du pouvoir »²¹³. Za Dəngəl, son demi-frère, qui avait été envoyé en exil sur l'île de Daq dans le Goḡgam au début du règne de Ya'qob, fut proclamé roi à sa place et Ya'qob envoyé dans l'Ānnarya²¹⁴.

Za Dəngəl dispose d'une notice dans la *Chronique brève*²¹⁵. Plusieurs folios lui sont également consacrés dans la chronique de son successeur, Susnəyos²¹⁶. Son court règne fut marqué par une réorganisation des troupes militaires et par des expéditions contre les Oromo. Or, toutes ces campagnes eurent lieu au même endroit : le sud de l'Abbay. Pourtant il n'est jamais question des habitants de cet espace, alors que, dans la continuité des actions de Susnəyos, cet espace fut le théâtre d'affrontements violents.

Lorsqu'il fut intronisé, Za Dəngəl chercha à réduire l'influence de ceux qui avaient jusque là dirigé le royaume et notamment celle de Za Sellasse. En avril 1603, ce gouverneur aidé des *q^werban*, les troupes militaires chargées de la protection du roi, fit déposer Ya'eqob. Za Dəngəl, afin de juguler le pouvoir du dignitaire, le nomma gouverneur dans le Dāmbəya et le Wägāra voisin et arrangea son union avec sa sœur. Il mena un raid contre les *q^werban* et chercha à modifier le statut des régiments militaires chrétiens. L'édit qu'il aurait alors formulé en ce sens nous est connu sous deux formes. Pour D. Crummey, qui les étudia, ces deux annonces ne sont pas distinctes. L'historien considère la plus courte comme un résumé de la version longue²¹⁷. Celle ci se trouve dans la chronique du règne de Susnəyos :

²¹² R. BASSET, *Études*, 1882, p. 123.

²¹³ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 35.

²¹⁴ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 124 ; J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 35.

²¹⁵ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 123-126 ; F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 41.

²¹⁶ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 35-37.

²¹⁷ D. CRUMMEY, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia from the Thirteenth to the Twentieth Century*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 2000, p. 51. L'historien précise qu'aucune source ne semble contenir les deux versions de ce qu'il considère comme le même édit. Voir p. 51 note 75.

« Si tout homme d'âge mûr qui se trouve dans tout le territoire (*mādr*) de mon royaume ne vient pas vers moi, sans parler des *čäwa* dont la première occupation est l'expédition militaire, soit le cultivateur soit les gardes des princesses ou les gardes des moines, si quelqu'un reste [se soustrait à] la levée [des troupes], sa maison sera pillée et ses biens seront confisqués »²¹⁸.

L'autre apparaît dans la *Chronique brève* : « L'homme est libre, la terre est tributaire »²¹⁹. Il s'agit là de l'interprétation donnée au texte *gə'əz* « *Sabə'a hära wa gabra mādra* » par D. Crummey. Sa signification fut longtemps débattue notamment en raison du sens du terme *hära* « libre » ou « soldat »²²⁰. Le sens général de cet édit aurait été d'énoncer les obligations liées aux possessions de terres : le paiement d'un tribut²²¹. À la suite de cette promulgation, Za Dəngəl partit en campagne contre les Oromo et Susnəyos qui était avec eux. Il poursuivit Susnəyos dans la région de Därra. Ne réussissant pas à le capturer, Za Dəngəl pilla les bœufs des Oromo installés dans le Därra²²². Ensuite, Za Dəngəl se rendit dans « le Goğgam pour mener la guerre contre les [Oromo] Liban, et tua [beaucoup d'entre eux], et n'en laissa aucun »²²³, puis il guerroya contre les Oromo qui avaient envahi le Damot et tué le gouverneur de cette province²²⁴. D'après les différentes versions de ces événements, Za Dəngəl serait sorti victorieux face aux Oromo – bien qu'il ne réussit pas à capturer Susnəyos. Dans le même temps l'édit de Za Dəngəl aurait causé la rébellion des *q^werban* :

« Pendant la première année ses soldats [*harahu*], appelés les *Qwerban* et *Mizan*, et *ras Zä Sellasé* se rebellèrent à cause de l'édit qu'il avait promulgué : "L'homme est libre la terre est tributaire" »²²⁵.

Après la saison des pluies de 1604, les *q^werban* et Zä Sellasé combattirent Za Dəngəl qui mourut dans le Dämbəya²²⁶. La chronique du règne de Susnəyos explique également que

²¹⁸ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 36.

²¹⁹ F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 41 ; J. PERRUCHON, « Notes pour l'histoire d'Éthiopie : Règnes de Ya'qob et Za Dəngəl (1597-1607) », *RS*, vol. 4 (1896), p. 359, 361 ; C. CONTI ROSSINI, "Due Squarci Inediti di Cronica Etiopica", *RRAL*, séries 5, vol. 2 (1893), pp. 807, 811.

²²⁰ D. CRUMMEY, *Land and Society*, 2000, p. 51 ; F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 41.

²²¹ D. CRUMMEY, *Land and Society*, 2000, p. 52

²²² J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 37.

²²³ F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 41 : "E ando nella terra del Guazzam, combattè doi Liban, li vinse ed ussise senza che ne restasse alcuno".

²²⁴ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 125.

²²⁵ F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 42 ; J. PERRUCHON, « Notes », (1896), p. 359, 362 ; C. CONTI ROSSINI, "Due Squarci", (1893), pp. 807, 812.

²²⁶ F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 42 ; J. PERRUCHON, « Notes », (1896), p. 359, 362 ; C. CONTI ROSSINI, "Due Squarci", (1893), pp. 807, 812.

les réformes de Za Dəngəl sont à l'origine de sa chute puis de sa mort. Ce sont les changements administratifs qu'il institua qui en auraient été à la cause :

« Sois près de nous et ne t'éloigne pas de nous parce qu'ils décident un projet de trahison et de révolte contre le roi Za Dəngəl ; parce qu'il a pris tous leurs gardes et leurs sujets afin de les nommer *čäwa*. En outre, il a changé les charges du Goğgam, du Bägəmdər, de l'Amhara, du Səmen, du Wägära et de toutes les contrées »²²⁷.

Ce passage de la chronique du règne de Susnəyos et celui précédemment cité, concernant l'édit de Za Dəngəl, donnèrent lieu à d'autres interprétations, notamment en raison de l'emploi que ce souverain fit du rassemblement de troupes militaires : la lutte contre les Oromo. Pour beaucoup d'historiens de l'Éthiopie, le récit de ces expéditions et de leur organisation laisse à penser que Za Dəngəl connaissait l'œuvre de l'*abba* Baḥrəy et était donc renseigné quant à l'organisation sociale et militaire des Oromo. Pour l'ecclésiastique éthiopien, la faiblesse du royaume chrétien tiendrait à son organisation sociale que l'auteur sépare en classes selon l'activité principale de leurs membres. Sur dix classes, seules celles des guerriers et militaires accompagnaient le roi en campagne²²⁸. À l'inverse, chez les Oromo, tous les hommes en âge de se battre faisaient la guerre²²⁹. De ce fait, numériquement, les chrétiens étaient en infériorité face aux Oromo. Suivant cette lecture, Za Dəngəl aurait réuni tous les hommes en âge de combattre et non pas seulement les *čäwa* comme c'était l'usage jusqu'alors. La volonté des grands du royaume de trahir Za Dəngəl tiendrait donc au fait que ces derniers s'étaient vus déposséder de leurs sujets par le roi qui avait réquisitionné tous les hommes en âge de se battre pour lutter contre les Oromo. Le ton de nos sources est clairement négatif vis-à-vis du roi éthiopien qui sera d'ailleurs laissé mort puis dépouillé sur le champ de sa dernière bataille²³⁰. Le principal reproche qui lui est fait par les auteurs de ces sources est son manque de connaissances militaires, trop versé qu'il était dans les Écritures saintes²³¹. La prise de pouvoir de Za Dəngəl fut largement controversée et compliquée par les grands du royaume qui avaient la mainmise sur les prétendants au trône. Il apparaît clairement que Za Dəngəl ne bénéficiait pas d'un large soutien au début de son règne et peut être fut-il choisi à défaut d'un autre candidat légitime. Les réformes de l'organisation administrative et militaire

²²⁷ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 37.

²²⁸ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 204-208.

²²⁹ I. GUIDI, *Bahrey*, 1907, p. 207-208.

²³⁰ F. BÉGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 41; J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 37.

²³¹ F. BÉGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 41 : « Percio si ribellarono tutti i suoi forti soldati scamparono a cavallo; ma, quanto all'hase Za Dəngəl, cadde, perchè non sapeva l'arte di cavalcare, ma solo il deggua e gl'inni [...] ».

qu'il entreprit, ne lui furent pas profitables. S.B. Chernetsov, qui consacre un article au court règne de Za Dəngəl, conclut ainsi la fin du « mandat » de ce souverain éthiopien : « Dans un sens, les migrations des Oromo rendirent service aux seigneurs, leur permettant de s'imposer de plus en plus sur la scène politique »²³².

Il est difficile de trancher sur ce débat quant aux raisons de l'édit promulgué par Za Dəngəl : juguler le pouvoir des grands du royaume en réduisant également la puissance des troupes militaires qui leur étaient adjointes ou rassembler des soldats pour lutter contre les Oromo. D'autant que ces deux hypothèses ne sont pas incompatibles, loin s'en faut. De même, Za Dəngəl eut-il connaissance des écrits de Baḥrəy ? L'idée selon laquelle ce dernier aurait rédigé son *Zenahu läGalla* à la cour de Šārša Dəngəl va dans ce sens puisque cela aurait permis à Za Dəngəl d'accéder à ce texte.

En 1604, lorsque Za Dengel se rend dans le Damot médiéval, les Oromo y sont largement établis. À l'instar des années précédentes, le règne de Za Dəngəl montre l'instabilité du pouvoir royal, instabilité causée par des troubles internes – rébellions de dignitaires – comme par des menaces externes. C'est à mon sens, le faible contrôle que possédaient les souverains éthiopiens sur les territoires du sud de l'Abbay qui permit aux Oromo de s'y implanter. Le changement continu d'administration mais toutefois non régulier, la pression sur les populations qui résidaient dans ces territoires – razzias, pillages, exploitations – ainsi que l'absence de loyauté pérenne à la couronne concoururent à un manque de cohésion et à un appauvrissement des populations qui ne pouvaient résister aux incursions des Oromo, bien mieux organisés. Les informations sur le court règne de Za Dəngəl sont particulièrement significatives à cet égard. Il n'est jamais question des populations du sud de l'Abbay, pourtant théâtre des combats de ce souverain. Cette lacune est révélatrice du peu de cas qui était fait de ces sociétés ballotées au cours de ce long XVI^e siècle entre plusieurs protagonistes. Elles furent utilisées à des fins politiques, économiques et stratégiques. Dans le même temps, leur territoire fut le lieu de nombreux affrontements qui ne les concernaient pas toujours. Ces événements et les multiples conséquences évoquées indiquent à quel point ces sociétés étaient peu connues de leurs voisins et dans quelle moindre mesure le christianisme avait pénétré ces régions et plus particulièrement le Damot. Les résultats des conversions ne furent jamais très probants, les populations s'y résignant

²³² S.B.CHERNETSOV, "The History of the Gallas and the Death of Za Dəngəl, King of Ethiopia (1603-1604)", *IV Congresso internazionale di studi etiopici*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, (1974), p. 808.

habilement afin d'être laissées en paix. Bien qu'au centre de toutes les attentions au XVI^e siècle, les populations du sud de l'Abbay restèrent étrangères aux puissances voisines. Durant toute cette période, malgré les signes d'une politique active, les souverains chrétiens n'eurent jamais de véritable autorité sur ces sociétés, tandis que les ravages causés sur leurs terres par les vellétés des *nəguś* menèrent à leur disparition.

Chapitre 7. Le Damot moderne : un nouvel espace pour une proximité géographique et culturelle avec le royaume chrétien (fin du XVI^e siècle –XVIII^e siècle)

Progressivement, à partir du XVII^e siècle, le Damot médiéval, communauté d'espaces au sud de l'Abbay disparaît de notre documentation. À l'inverse, dans les textes rédigés à cette période, un territoire éponyme est localisé au nord de l'Abbay, dans le sud du Goğğam. Dans le même temps, le terme Gafat jusqu'alors ethnonyme apparaît comme un toponyme dans la même région. Parallèlement à cette nouvelle description de l'espace éthiopien, l'intégralité du sud de l'Abbay est rapidement désignée sous le nom de Mäčča, en référence à ses nouveaux habitants : les oromo Mäčča. Cette inadéquation entre la géographie politique des époques médiévale et moderne semble correspondre au mouvement de la cour chrétienne éthiopienne installée aux abords du lac Ṭana en partie depuis le règne de Minas (1559-1563) et plus concrètement depuis celui de Susnəyos (1606-1632). On assiste alors à un rapprochement géographique et culturel de ces acteurs de l'histoire éthiopiens au long passé de confrontations.

À partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, le pouvoir royal chrétien subit de nombreuses défaites contre les Oromo qui s'installent largement dans les territoires du Sud éthiopien. Dans le même temps, jusqu'aux années 1580, le Ṭəgray est sous la menace des armées ottomanes lancées à la conquête de la rive africaine de la mer Rouge¹. Face à ces « invasions » Šāršā Dəngəl (1563-1597) puis Susnəyos (1606-1632) installent le pouvoir royal de façon sédentaire dans le Bägemdər. Cette région jusqu'alors marginale située entre le lac Ṭana au sud et les montagnes du Səmen au nord, surplombant la plaine de Dämbəya, devint progressivement le « nouvel écrin d'un royaume resserré »². Cette relocalisation s'accompagne de constructions en pierre et de fortifications maçonnées. La première d'entre elles, le château de Guzara, fut vraisemblablement commanditée par Šāršā Dəngəl³. Susnəyos fut à l'initiative des chantiers de Gorgora, sur la rive nord du lac Ṭana, puis entre 1611 et 1621 d'une autre construction dans la région du Dämbəya et enfin d'un dernier palais à Dänqaz plus au nord⁴. D'autres bâtiments en pierre – églises et établissements laïcs – virent le

¹ S. ÖZBARAN, *Ottoman Expansion towards the Indian Ocean in the 16th Century*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 2009, p. 205

² T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 271.

³ C. CONTI ROSSINI, *Historia regis*, 1907, p. 51.

⁴ R. PANKHURST, "A Tale of Four Cities : Late-16th and Early-17th Century Ethiopian Capitals and their Turkish, Portuguese and Indian Connections", in M.J. RAMOS, I. BOAVIDA (dir.), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries*, Ashgate,

jour sur tout le pourtour du lac Ṭana⁵. Finalement c'est Fasilädäs qui fonda à Gondar la capitale de l'Éthiopie chrétienne. À partir du XVII^e siècle, on y construisit des palais et églises et Gondar prit progressivement le caractère d'une ville et plus concrètement d'une demeure d'hivernage. Aringo à l'est du lac Ṭana et Yebaba dans le Goğğam devinrent les résidences de la cour pendant la saison sèche et servirent de base pour les expéditions militaires contre les ennemis de la couronne. Dès lors, cette zone constituera le nouveau domaine royal chrétien jusqu'au dernier tiers du XIX^e siècle. De là, les souverains chrétiens n'étendent plus leur autorité que sur un espace réduit, les Oromo étant installés dans une importante partie du Šäwa, de l'Amḥara ainsi qu'au sud de l'Abbay d'où ils tentaient des incursions régulières vers des espaces plus au nord, Goğğam et Təgray notamment dès la première partie du XVII^e siècle⁶. Seuls le Goğğam, le Təgray et une partie de l'Amḥara et du Šäwa – dont les frontières avaient été largement rognées par les migrations oromo – étaient soumis à l'autorité du souverain éthiopien.

Depuis ce nouveau domaine royal, les élites sociales éthiopiennes ont cherché à affirmer leur condition sociale en favorisant le développement des arts et des lettres⁷. Dans la continuité du XV^e siècle qui avait vu la naissance des « grandes chroniques », les scribes des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles continuèrent à produire une histoire officielle du royaume. Les chroniques royales de cette époque sont caractérisées par une grande proximité entre les faits et la période de rédaction⁸ et une certaine uniformité stylistique due très probablement à la filiation professionnelle de leurs auteurs. Après Susnəyos dont nous avons présenté la chronique au chapitre précédent, Fasilädäs son successeur ne fit pas l'objet d'une chronique longue. Le règne de Yohannes I^{er} (1667-1682) est documenté par une chronique « officielle », rédigée par le secrétaire du palais (*šäḥafe tə'əzaz*) sous le règne de son fils Iyäsü (1682-1706)⁹. M. Kropp qui étudia ce texte juge qu'il s'agit d'une introduction à la chronique du règne de Iyäsü qui est beaucoup plus longue¹⁰. Les successeurs de Iyäsü, Bäkaḥfa (1721-1730), Iyäsü II (1730-1755) et Iyo'as (1755-1769) possèdent tous une chronique longue. Toutes furent signées par leurs auteurs. Hawarya Krəstos remplit cette charge pour Iyäsü I^{er} et

Calouste Gulbenkian Foundation, 1999, p. 6-11. A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012.

⁵ F. ANFRAY, « Vestiges gondariens », *RSE*, vol. 28, (1980-1981), pp. 5-22.

⁶ Il existe différentes études traitant de l'implantation des Oromo dans ces différentes régions. La plus synthétique étant celle de Mohammed Hassen : MOHAMMED HASSEN, *The Oromo*, 1990.

⁷ Sur les débuts du patronage royal des monastères et de l'art du lac Ṭana, voir C. BOSC-TIESSE, *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Ṭānā, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 76-86 et p. 87-115 sur le développement de l'art gondarien.

⁸ Celle de Gälawdewos de Yohannes I^{er} furent rédigées de leur vivant.

⁹ I. GUIDI, *Annales Iohannis I, Iyäsü I et Bakäffä*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903-1905, (CSCO, Scriptores Aethiopici, t. 5), 4 vol.

¹⁰ M. KROPP, « Petite histoire de Yohannès I^{er} retrouvée dans un autre pays », *AE*, vol. 15, (1990), p. 86.

probablement pour Yohannes. Il décéda en 1700¹¹ et fut remplacé par Za Wald¹². Le successeur de ce dernier, Sinoda, acheva la chronique du règne de Iyasu I^{er} et entama la rédaction de celle de Bäkaffa. A sa mort, il transmit la charge à son fils, Kenfa Mika'el qui continua la rédaction de la chronique jusqu'en 1727¹³. Au XVIII^e siècle, sous le règne de Iyäsus II et de sa mère Mentewwab, apparut une nouvelle littérature à visée historique ne dépendant pas directement du pouvoir royal : les *Chroniques brèves*¹⁴. Ces récits historiques totalisants retracent l'histoire de l'Éthiopie chrétienne depuis le règne mythique de Mənilək I^{er} jusqu'aux temps contemporains de la rédaction. Les règnes des souverains des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles y font l'objet de notices particulièrement renseignées. Dans le même temps très peu d'hagiographies semblent avoir été produites. Les *gädlät*, jusqu'alors histoire officielle de l'Église éthiopienne, sont rarement présents sur la scène littéraire des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles.

Jusqu'en 1633, plusieurs missions jésuites s'installèrent en Éthiopie. En 1625, un patriarche portugais, A. Mendes obtint un serment de soumission à Rome de la part de Susnəyos. Cette conversion au catholicisme précipita la chute du *nəguś* et des missions jésuites. En 1632, Susnəyos abdiqua devant la révolte du clergé et d'une partie de l'aristocratie. Son fils Fasilädäs monta alors sur le trône. Son avènement mena à l'expulsion des jésuites en 1633 et à la réinstauration du christianisme suivant le dogme de l'Église d'Alexandrie comme orthodoxie¹⁵. Le séjour de ces missionnaires laissa des traces écrites au travers des ouvrages rédigés par certains de ces personnages. H. Pennec, dans son étude sur les jésuites en Éthiopie au XVII^e siècle revient sur l'histoire de l'écriture des ouvrages de P. Paez et de M. de Almeida. Il note que « ces histoires sont écrites afin de justifier la présence jésuite en Éthiopie, elles sont autoreprésentatives, et, à ce titre, il serait plus approprié de les appeler *Histoires des jésuites en Éthiopie*. En même temps, ces récits vont au-delà d'une simple autoreprésentation et constituent dans "l'archéologie du savoir" sur l'Éthiopie des phases essentielles dans la représentation européenne du royaume du prêtre Jean (établissement des limites géographiques, description de la figure royale...), ce qui implique un changement de perspective dans la connaissance historique de cette période »¹⁶. La maîtrise de la composition territoriale du royaume devait servir à la propagation du

¹¹ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 161.

¹² Hypothèse suggérée par I. Guidi. I. GUIDI, *Annales*, 1903-1905.

¹³ I. GUIDI, *Annales*, vol. 4, 1903-1905, p. 345. À noter que la chronique de Bäkaffa est incomplète.

¹⁴ Pour une présentation de la *Chronique Brève* se rapportés aux chapitres 4, p. 178.

¹⁵ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003.

¹⁶ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003, p. 242.

catholicisme tout comme l'apprentissage des langues écrites et parlées – gə'əz et amharique – et l'usage des écrits éthiopiens et de l'histoire du royaume¹⁷.

Aux ouvrages P. Paez et M. De Almeida, nous pouvons ajouter celui de J. Lobo qui séjourna de 1625 à 1634 en Éthiopie¹⁸. J. Lobo naquit en 1595 à Lisbonne. Il fit partie de la dernière migration de missionnaires jésuites envoyés de Goa en Éthiopie. Il assista au triomphe des jésuites avec la conversion de Susnəyos en 1624. Il passa l'essentiel de son long séjour à Fremona dans le Təgray¹⁹. Enfin, l'*Histoire de l'Éthiopie* de l'orientaliste allemand J. Ludolf, parue en 1681 est une compilation de différents renseignements issus en partie des ouvrages des jésuites²⁰.

Ces différents textes se font l'écho des bouleversements subits par le royaume chrétien mais pas uniquement. Ils présentent les répercussions du long XVI^e siècle sur plusieurs sociétés éthiopiennes parmi lesquelles se trouvent les habitants du Damot médiéval et de l'ouest du Šäwa. Une autre géographie politique se dessine tandis que les mentalités évoluent au profit d'un nouvel ordre social dans lequel les populations du sud de l'Abbay – Damot et Gafat – ne sont plus en marge du royaume chrétien mais au centre de son domaine royal.

A. Une nouvelle géographie politique : la création du Damot moderne, province chrétienne au nord de l'Abbay (premier tiers du xviie siècle)

Entre la fin du XVI^e siècle et le premier tiers du XVII^e siècle, ethnonymes et toponymes du sud de l'Abbay changent radicalement. En 1634, M. de Almeida présente l'intégralité du sud de l'Abbay comme étant sous domination Oromo²¹. Un siècle plus tard, le voyageur écossais J. Bruce qui séjourna à la cour du roi éthiopien Täklä Haymanot II (1769-1777) de 1769 à 1771 décrit ce territoire comme portant le nom de « Maitsha » [Mäčča]²². Ce qui apparaît de prime abord comme une annexion du Damot médiéval, de l'ouest du Šäwa et de leurs habitants par les Oromo semble finalement relever d'un processus plus complexe.

¹⁷ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003, p. 285 : « Dans ses instructions écrites en 1555 afin d'aider la réduction du royaume du prêtre Jean à l'obédience de Rome, le fondateur de la Compagnie de Jésus insistait auprès des missionnaires sur le soin qu'ils devraient apporter à connaître l'histoire de ces royaumes afin de se garder des dangers ».

¹⁸ G. LOBO, *The Itinerário*, 1984.

¹⁹ M. G. Da COSTA, "Jeronimo Lobo Reveals Ethiopia to Europe in the Middle of the 17th Century", in *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Abäba, 1966*, Addis-Abeba, Institute of Ethiopian Studies/Haile Selassie I University, (1969), p. 124-125.

²⁰ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, 2009. Voir chapitre 2, p. 95.

²¹ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, p. 17.

²² J. BRUCE, *Travels*, vol. 2, 1790, p. 588.

L'assimilation des populations du sud de l'Abbay par les Mäčča ne fut que relative. Une importante partie d'entre eux s'installèrent dans de nouveaux territoires, au plus proche du pouvoir chrétien.

a. Du Damot médiéval au territoire des Mäčča il n'y a qu'un pas : les signes d'un éloignement administratif du Damot médiéval

Dans un laps de temps très court, compris entre la toute fin du XVI^e siècle et les années 1620 le Damot médiéval s'éloigne de l'autorité des souverains chrétiens. Celui-ci est désormais séparé de certains territoires du sud du fait de la présence Oromo. Particulièrement intéressés par les frontières de l'autorité chrétienne éthiopienne, les missionnaires jésuites proposèrent tous des listes de ses limites. Elles se composent de plusieurs toponymes faisant références aux territoires soumis à la royauté chrétienne.

Pour les missionnaires, l'Éthiopie chrétienne s'apparentait à un Empire. Il s'agissait là d'une conception occidentale de l'espace politique qui fut plaquée sur l'Éthiopie chrétienne sans questionnement quant à sa cohérence. H. Pennec note en ce sens que Susnəyos est régulièrement désigné sous le vocable « d'empereur » et les gouverneurs chrétiens sous celui de « vice-roi »²³. Au sein des listes qu'ils rédigèrent, les missionnaires ne justifient jamais la présence d'un toponyme. Nous ne savons pas ce qui pour eux suggérait que ces territoires appartenaient au royaume chrétien. Cependant, leur conception géopolitique de l'Éthiopie chrétienne – réunion de plusieurs entités gérées par des vices-rois répondant à un empereur – laisse à penser que c'était la présence de délégués royaux dans différents territoires qui marquait l'appartenance de ces entités au royaume chrétien. Or, les missionnaires jésuites ne cherchant pas à encenser le royaume chrétien éthiopien mais bien à le circonscrire afin de définir leur espace d'action, ces données semblent s'approcher d'une véritable description des limites de l'autorité royale chrétienne.

Dans son récit de voyage, M. de Almeida donne deux listes des possessions territoriales des souverains éthiopiens. Il les oppose toutes deux précisant que la première ne correspond plus à la réalité :

« Entre ces limites les royaumes que le Prêtre Jean contrôlait autrefois sont les suivants :

²³ H. PENNEC, *Des jésuites*, 2003, p. 149.

Tigré, Angot, Amarâ, Doarô, Fatagar, Oggê, Balli, Hadeâ, Alamalê, Oxelô, Ganz, Beteramorâ, Gurâguê, Buzanâ, Sufgamô, Bahargâmo, Combat, Boxâ, Gumar, Nareâ, Conch, Damot, Gojam, Begameder, Dambeâ, Dobâ, Motâ, Auçâ, Holecâ, Xaoâ, Ifat, Guedem, Ganh, Marrabet, Maûz, Bizamô »²⁴.

Cette liste est identique à celle proposée par P. Paez²⁵. Il s'agit donc d'une description de l'étendue de l'autorité chrétienne au tournant du XVI^e siècle. Dans l'œuvre de M. de Almeida, une seconde liste apparaît quelques pages plus loin. Celle-ci est contemporaine du séjour du jésuite en Éthiopie et date probablement au plus tôt du début de la rédaction de son *Historia da Ethiopia* soit de 1626 :

« Des royaumes que j'ai mentionnés ci-dessus, ceux qui sont aujourd'hui sujets de l'empereur sont les suivants : Tigré, Dambeâ, Begameder, Gojam, Amaharâ et une partie du Xaoâ, Nareâ. Les provinces assujetties sont les suivantes : Mazagâ, Salemt, Ogâra, Abergâlê, Holcalt, Sagadê, Cemen, Calaoâ, Olecâ, Dobâ. Il semble donc que l'Empereur possède désormais tout au plus la moitié de ce que ses prédécesseurs possédaient »²⁶.

Cette fois, le Damot n'est plus mentionné de même que la majorité des territoires du sud de l'Abbay. Cette disparition aurait donc eu lieu entre 1622 – date supposée de la fin de rédaction de l'*Historia da Ethiopia* de P. Paez – et 1632/1633 qui marqua l'avènement de Fasilädäs et le départ des jésuites.

J. Lobo, bien qu'il remarque la diminution des possessions territoriales chrétiennes, cite le Damot parmi les provinces du royaume :

« Il comprenait alors trente quatre royaumes et dix huit provinces, et il n'y a pas longtemps qu'il contenait plus de quarante provinces ou royaumes. [...] Il y en a plusieurs très grands et très considérables. Le royaume de Tigré est plus grand que le

²⁴ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, p. 10.

²⁵ P. PAEZ, *História da Etiópia*, 2008, p. 72: “Deixando, pois, isto e vendo as terras que senhoreia o Presto Joao, digo que sao trinta e cinco reinos e dezoito provincia. E, começando pela banda do Mar Roxo, o primeiro reino se chama Tigré. Depois segue Dancali, Angôt, Dobâ Seltân, Motâ, Auçâ, Amharâ, Olacâ, Oye, Bâli, Hadeâ, Alamalê, Xâoa, Ifât, Guedên, Ganh, Doarô, Fatagâr, Oxelô, Ganz, Beteramorâ, Guraguê, Cuerâ, Buzanâ, Sufgamô, Bahâr Gamô, Cambât, Boxâ, Gumâr, Zenyerô, Nareâ, Conch, Damôt, Gojâm, Begemêder, Dambiâ [...]”.

²⁶ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, p. 13: “Of the kingdoms I mentioned above those that are subject to the Emperor today are the following: Tigré, Dambeâ, Begameder, Gojam, Amaharâ and part of Xaoâ, Nareâ. The subject provinces are these: Mazagâ, Salemt, Ogarâ, Abargâlê, Holcalt, Sagadê, Cemen, Calaoâ, Olecâ, Dobâ. So it seems that the Emperor now probably has at most half of what his predecessors possessed”.

Portugal, celui de Bagameder peut avoir la même étendue, s'il n'est pas plus grand. Goïama [Goğğam] est à peu près la même chose, Amhara et Damot sont un peu plus petits »²⁷.

Cette présentation du Damot parmi les possessions du royaume chrétien se comprend au regard du séjour de J. Lobo en Éthiopie. En effet, ce jésuite, qui fut envoyé dans le Damot médiéval par ses supérieurs en 1625 avait tout intérêt à mentionner ce territoire parmi les possessions du royaume chrétien éthiopien afin de justifier son action.

J. Ludolf, lui aussi, cite le Damot parmi les possessions territoriales du royaume chrétien éthiopien :

« De ces royaumes et provinces, le roi des Abyssins possède encore maintenant : Amhara ; Bagemder ; Cambata ; Damot ; Dambya ; Enarya ; Gojam, Samen, une partie du Choa avec quelques autres royaumes moins connus, et comme provinces : Emfras ; Mazg ; Tzagade ; Wagara ; Walkajit. »²⁸.

Toutefois, ce dernier se contredit quelques pages plus loin lorsqu'il retrace l'avancée des Oromo au sud de l'Abbay. Il place alors clairement le Damot parmi les territoires occupés et gérés par les Oromo au même titre que le Gedem, l'Angot, le Däwaro, le Wäğ, le Fätägar, l'Ifat, le Guragé, le Gänz, le Wäläqa, le Bizamo et une partie du Šäwa²⁹. Cette évolution dans les informations de J. Ludolf est probablement due à la compilation des renseignements contradictoires qu'il avait à sa portée. N'ayant pas résidé en Éthiopie, il ne savait pas à laquelle de ces sources accorder le plus de crédit. En ce sens, il ne trancha pas et laissa telle quelle sa description des limites de l'autorité chrétienne. Par ailleurs, comme pour justifier cette seconde description de l'espace politique éthiopien, J. Ludolf précise que le Kambata et l'Ennarya étaient désormais séparés du reste du royaume chrétien par les Oromo qui occupaient « les régions intermédiaires »³⁰. Cette localisation des Oromo empêchait le tribut de ces deux territoires de rejoindre la cour éthiopienne désormais installée sur les rives du lac Tana³¹. Ce phénomène est corroboré par une chronique officielle. En 1615, un dignitaire chrétien, proche de Susnəyos, Kəflo fut envoyé en expédition dans le Bizamo pour combattre

²⁷ G. LOBO, (M. LE GRAND trad.), *Relation historique d'Abyssinie*, Paris, 1728, p. 65-66.

²⁸ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 44.

²⁹ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 123.

³⁰ idem.

³¹ idem.

les Oromo et pour récupérer le tribut de l'Ānnarya³². J. Ludolf tout comme le chroniqueur de Susnəyos indiquent donc qu'à cette époque, l'installation des Oromo dans le Damot médiéval empêchait les impôts des territoires situés au sud de celui-ci de transiter jusqu'à la cour.

Au regard des informations de M. de Almeida sur l'évolution géopolitique du sud de l'Abbay ces indications prennent un sens particulier. Entre la fin du XVI^e siècle et les années 1620 il semble que cet espace n'était plus sous l'influence du royaume chrétien. S'ajoute à ces remarques l'absence de mention de gouverneur dans le Damot médiéval après les années 1610. La nomination de Yolyos comme *ṣāḥafe lam* par Susnəyos vers 1610 apparaît comme le dernier cas d'une administration chrétienne dans le Damot médiéval³³. Or, nous ne savons combien de temps ce dernier occupa cette charge. Il aurait participé à une rébellion anti catholique vers 1615³⁴ et serait mort vers 1617³⁵.

Dans les années 1620, le Damot médiéval était donc plus ou moins inaccessible pour le pouvoir chrétien en raison de la présence de nouveaux habitants opposés à la dynastie salomonienne. Les descriptions de M. de Almeida et J. Ludolf indiquent un important changement dans la situation géopolitique du sud de l'Abbay. De territoire administré par un chef chrétien, on passe à une absence de représentant de la dynastie salomonienne dans cette communauté d'espaces. Dans le même temps, ces missionnaires insistent sur le changement de patronage de cette zone désormais acquise aux Oromo. Remarquons cependant qu'il est uniquement fait référence à la présence chrétienne dans le Damot médiéval et plus largement au sud de l'Abbay. Ce sont effectivement ces populations qui intéressaient nos missionnaires et notamment les délégués royaux. Se pose alors la question de la situation politique et administrative des populations du sud de l'Abbay au tournant des années 1620. L'absence d'autorité chrétienne au sud de l'Abbay ne signifie pas pour autant que les anciennes populations de ces territoires ne les géraient pas en partie. Nous pouvons en effet envisager l'existence d'un système conjoint à celui des Oromo Mäčča. Malheureusement, cette hypothèse ne peut être étayée. Tout indique au contraire qu'une partie des habitants du sud de l'Abbay ait été « adoptée » par les Oromo Mäčča au cours d'un processus d'assimilation³⁶, et qu'une autre frange de cette population migra vers le nord et traversa l'Abbay.

³² D. NOSNITSIN, "Kəflo", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 376.

³³ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 80.

³⁴ D. NOSNITSIN, "Kəflo", (2005), p. 376.

³⁵ A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 266, note 34.

³⁶ Voir nos indications dans le chapitre 6 et les développements proposés dans le prochain chapitre.

b. « Damot » un ethnonyme au nord de l'Abbay (fin du XVI^e siècle - début du XVII^e siècle)

À la même période, deux descriptions du Damot se font face. L'une le localise au sud de l'Abbay, l'autre au nord. Au début du XVII^e siècle, les jésuites présents en Éthiopie localisent tous le Damot au sud de l'Abbay³⁷ :

« Au-delà du Nil, vers le sud du Gojam, se trouvent certains territoires du Xaoa, Ganz, Damut, et plus vers le sud est, l'est et l'est-nord-est les royaumes d'Amaharâ et de Begameder. »³⁸

« Elle [l'Abbay] baigne ensuite les royaumes ou provinces d'Amhara, d'Olaca, de Choa et de Damot, qui sont sur la rive gauche ; sur la droite est le royaume de Gojame [...] »³⁹.

« Damot. Royaume méridional, situé au-delà du Nil et du Gafat »⁴⁰.

J. Lobo, qui fut envoyé par ses supérieurs en mission dans le Damot en 1625 précise qu'il traversa l'Abbay pour s'y rendre : « Ce fut en allant au Royaume de Damote que je passais le Nil pour la première fois »⁴¹. Par ailleurs ayant assisté à plusieurs événements dans ce territoire il rapporte une rébellion ayant eu lieu en 1626. C'est à cette date qu'un édit du roi fut proclamé stipulant le ralliement à l'Église catholique⁴². Le missionnaire évoque la fureur que cette décision provoqua chez les habitants du Damot, dont de nombreux moines, plutôt que de se convertir à l'Église romaine, préférèrent sauter du haut d'un rocher⁴³. S'en suivit un combat entre la population chrétienne du Damot et les troupes de Susnəyos⁴⁴. En 1626, les missionnaires jésuites localisaient toujours le Damot au sud de l'Abbay ; mais dans le même temps, tous indiquaient la présence de populations du Damot médiéval dans le Goğgam.

M. de Almeida est probablement le premier à évoquer la migration de populations du Damot médiéval vers le Goğgam :

³⁷ Afin que notre argumentation soit présentée de manière claire nous rappelons ici des extraits de texte étudié dans le chapitre 1. Ils ont préalablement permis de cartographier les espaces du sud de l'Abbay entre le XIII^e et le tournant du XVI^e siècle. Voir chapitre 1.

³⁸ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, p. 18: "Beyond the Nile, to the south of Gojam, lie some territories of Xaoa, Ganz, Damut, and further to the south-east, east and east-north-east the kingdoms of Amaharâ and Begameder".

³⁹ G. LOBO, *Relation historique*, 1728, p. 109.

⁴⁰ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 40.

⁴¹ G. LOBO, *Relation historique*, 1728, p. 105.

⁴² G. LOBO, *Relation historique*, 1728, p. 114 ; H. PENNEC, *Des Jésuites*, 2003, p. 230.

⁴³ G. LOBO, *Relation historique*, 1728, p. 114.

⁴⁴ idem.

« Les autres païens et chrétiens ont autant de langues différentes qu'il existe de royaumes comme je l'ai énuméré. Dans de nombreux endroits il y a différentes langues dans un même royaume, spécialement depuis que les Galla [Oromo] ont conquis de nombreux royaumes de l'empire, situés au sud-est et au sud, tel que l'Ogê [Wäğ], le Fategar, Damut, Bizamo et d'autres encore. Leurs habitants ont fui vers les terres de l'Empereur »⁴⁵.

La fin de cette citation est particulièrement intéressante. Elle signale des mouvements de populations faisant suite aux migrations oromo et dans le même temps elle nous renseigne sur la direction prise par certains des habitants du sud de l'Abbay. En mettant en relation la fuite de ces populations vers les territoires chrétiens, M. de Almeida souligne que ces déplacements se firent vers le nouveau domaine royal, au nord de l'Abbay autour du lac Tana du Bägemdar et du Goğgam. Une partie des populations du sud de l'Abbay aurait donc traversé l'Abbay pour se réfugier au nord de cette rivière. Dans le même temps, M. de Almeida suggère que ces mouvements de populations avaient pour objectif de s'éloigner du nouvel occupant du sud de l'Abbay, les Oromo, et de trouver refuge auprès des souverains chrétiens. Il peut bien sûr s'agir ici d'un biais des sources. Séjournant en grande partie auprès des souverains chrétiens, M. de Almeida partageait une vision négative des Oromo qui faisait de ces derniers des envahisseurs, auteurs de tous les maux des chrétiens. Pour autant, la direction de ces mouvements de populations implique que les migrants préféraient vivre dans un espace géré par le royaume chrétien plutôt que dans une zone soumise aux Oromo. Par conséquent, ils acceptaient de se soumettre, dans une certaine mesure du moins, à l'autorité de la dynastie salomonienne. Le choix de cette proximité avec le royaume chrétien laisse à penser que les migrants du sud de l'Abbay n'étaient pas entièrement défavorables au pouvoir chrétien. Il semble alors que ces déplacements concernèrent une certaine frange des populations du sud de l'Abbay : des chrétiens ou des habitants en voie de christianisation, ou encore acceptant de se convertir à cette religion.

Le 1^{er} novembre 1621 Susnəyos entamait un processus qui allait mener à sa conversion au catholicisme en se prononçant publiquement en faveur du dogme de l'Église romaine⁴⁶. Il condamnait alors un des traits essentiels du christianisme éthiopien : la pratique

⁴⁵ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, p. 56: "The other heathens and Christians have as many different languages as there are kingdoms which we have enumerated in this empire. There are very different languages even in the same kingdom, especially since the Gallas conquered many kingdoms of the empire, lying to the south-east and south, as Ogê, Fategar, Damut, Bizamo and others. Their inhabitants have withdrawn to those that the Emperor holds".

⁴⁶ H. PENNEC, *Des Jésuites*, 2003, p. 227.

du double sabbat⁴⁷. Dans son récit de voyage, le missionnaire jésuite P. Paez, contemporain des événements, explique qu'un édit en ce sens fut promulgué par le *nəguś*. Cette décision provoqua la colère de certaines populations et donna lieu à une rébellion dans le Goğğam⁴⁸. Parmi les rebelles se trouvaient des hommes du Damot :

« Non seulement les frères du royaume de Begmeder s'étaient rebellés en grand nombre contre l'empereur parce qu'il ordonnait qu'on ne conserva pas le Samedi [le Sabbat du samedi], et les habitants du Gojam firent davantage car ils rassemblèrent la principale armée de ce royaume qui s'appellent les damôtes, et les persuadèrent de se lever et de combattre Eraz Cela Christos [*ras Se'ela Krəstos*], qui faisait en sorte que tous travaillent le Samedi, ils disaient qu'ils mourraient pour le repos du samedi, que c'était une chose de la foi, qu'ils étaient obligés de le défendre jusqu'à la mort et que ceux de l'Église romaine qui prétendaient qu'on ne garda par le samedi communiaient avec la moelle des chameaux, des lièvres et des lapins, qu'ils avaient épousé leurs sœurs et défiaient notre Dame »⁴⁹.

P. Paez fait probablement référence à des *čäwa* du Damot. Ces derniers auraient rejoint la rébellion chrétienne contre l'édit de Susnəyos. Ce régiment militaire composé d'hommes originaires du Damot était vraisemblablement installé dans le Goğğam en 1621. L'installation du pouvoir chrétien dans cette région mena probablement à la répartition de troupes armées professionnelles dans cette zone afin d'en assurer la protection. Dans le même temps la localisation de ce régiment militaire correspond à un espace dans lequel les successeurs de P. Paez constatèrent l'installation de populations portant le nom de Damot.

Se'ela Krəstos était l'un des frères utérins de Susnəyos. Il fut *ras* du Goğğam de 1612 à 1616, puis *beht wädäd* du Goğğam à partir de 1617⁵⁰. C'est l'application de l'interdiction du double sabbat dans les territoires sous sa juridiction qui causa la colère de ses sujets⁵¹. M. de

⁴⁷ E. PEREIRA, *Cronica de Susneyos*, 1892, p. 258 ; 1900, p. 198 : « Celui qui ne veut pas abolir le sabbat des Juifs, comme l'excommunièrent les trois cents évêques qui se réunirent à Laodicée, ses biens lui seront retirés, et sa maison sera saccagée »

⁴⁸ P. PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 710.

⁴⁹ P. PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 710 : « Nao somente os frades do reino de Begmeder amotinaram muita gente contra o imperador porque mandava que nao se guardasse Sabado, mas os de Gojam foram piores, porque ajuntaram a principal soldadesca daquelo reino, que chaman damotes, e lhes persuadiram que se alevantassem e pelessem contra Eraz Cela Christos, que fazia instancia para que todo trabalhassem no Sabado, dizem os que morressem pela guarda dele, que isto era coisa de fé, que estavam obrigados a defender até morrer por ela; e que os da Igreja romana, que pretendiam que nao se guardasse Sabado, comungavam com miolos de camelo, de lbre e de coelho, casavam suas irmas e afrontavam a Nossa Senhora ».

⁵⁰ P. PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 813.

⁵¹ P. PAEZ, *Historia da Etiopia*, 2008, p. 710 : « Com estas e outras muitas mentiras que inventaram, fizeram que se lhe juntasse aos damotes tanta gente que, com muita confiança, se puseram em campo contra Eraz Cela Christos, que é vice rei daquele reino ».

Almeida nous renseigne sur la localisation du camp de Se'ela Krastos et par conséquent sur l'aire géographique soumise à son autorité. En 1613, le père jésuite A. Fernandez, en chemin vers l'Ānnarya, s'arrêta quelques temps dans le camp du gouverneur du Goḡḡam Se'ela Krastos, qui se trouvait à Wambarma⁵². G.W.B. Huntingford, dans son index de quatre chroniques royales éthiopiennes (Šāršā Dəngəl, Yohannes I, Iyasu I et Bākaffa), localise certains toponymes éthiopiens grâce aux indications fournies par ces textes⁵³. Il situe Wambarma au sud du Goḡḡam, au sud ouest de Bure, là où « l'Abay croise Mabil »⁵⁴. La ville de Bure se trouve au sud du Goḡḡam, au sud est de l'Agāw Mōdər⁵⁵. En 1626, Susnəyos donna des *gult* à Se'ela Krastos, dans le Goḡḡam, en récompense pour ses services. Le *beth wādād* reçut la région d'Amādamit⁵⁶, chaînes de montagnes situées au nord de Bure. Nous pouvons ainsi considérer que l'autorité de Se'ela Krastos portait sur une zone environnant la ville de Bure et bordée, suivant les périodes, par Wambarma et l'Abbay au sud, puis par les montagnes d'Amādamit au nord. C'est dans cette zone qu'il dut affronter les rebelles chrétiens du Goḡḡam associés à des *čäwa* du Damot.

Plus tardivement, le voyageur écossais J. Bruce, qui résida en Éthiopie de 1770 à 1774, mentionna également cette rébellion à l'égard de l'édit de Susnəyos⁵⁷. Ce dernier eut le loisir de copier un exemplaire de la *Chronique brève* retranscrite dans sa relation de voyage. J. Bruce ne se contente pas de traduire cette *Chronique brève*, il la commente en y insérant des renseignements qu'il possédait par ailleurs (notamment des commentaires qui lui furent donnés par des dirigeants Oromo ou par le gouverneur du Šäwa dont il était contemporain, Amha Iyasu⁵⁸). J. Bruce et la *Chronique brève* placent également ces événements dans le Goḡḡam, et mentionnent parmi les belligérants des gens du Damot sans pour autant faire référence à un régiment militaire :

« La rébellion dans le Damot n'a pas été si facilement réprimée. Sela Christos, un ardent catholique, fut envoyé contre les rebelles pour mettre en application la proclamation en ce qui concerne le Dimanche. Mais comme il avait de bons rapports avec eux, il voulu d'abord essayer, par des moyens plus doux, d'inciter les sauvages ignorants à revenir à la raison et à l'obéissance. [...]. La bataille eut lieu au pied de la montagne Amid Amid, le 6 octobre 1620. [...] Les Damot furent rapidement vaincus et poussés à fuir devant la supériorité des troupes

⁵² C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some records*, 1954, p. 143.

⁵³ G.W.B. HUNTINGFORD, "Indices to five Ethiopian Chronicles", *AION*, vol. 29, (1969), pp. 281-316.

⁵⁴ G.W.B. HUNTINGFORD, "Indices", (1969), p. 283.

⁵⁵ PANKHURST, "Bure", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 640-641.

⁵⁶ E. PEREIRA, *Chronica de Susneyos*, vol. 2, 1900, pp. 221.

⁵⁷ J. BRUCE, *Travels*, vol.2, 1790.

⁵⁸ Voir Interlude.

de Sela Christos. Mais les 400 moines, déjà mentionnés, combattirent avec l'énergie du désespoir en dépit de leur nombre et ne cherchèrent pas leur sécurité par leur fuite »⁵⁹.

Les éléments de ce récit sont proches de ceux rapportés par P. Paez, à un détail près, la localisation de la bataille. Nous pouvons reconnaître dans le toponyme « Amid Amid », la chaîne de montagnes Amädamit que Susnəyos donna en *gult* à son frère Se'ela Krəstos en 1626, soit cinq ans après les événements dont il est question ici. En 1621, cette zone n'appartenait pas aux possessions de Se'ela Krəstos. Nous pouvons donc supposer qu'il s'agit là d'un ajout de l'auteur. En outre, J. Bruce désigne cet espace comme le « Damot ». La localisation de ce toponyme dans le Goğğam par le voyageur britannique est renseignée plus après dans son récit de voyage. Elle semble alors clairement antidiatée par rapports au récit de la *Chronique brève*. Toutefois, cette erreur chronologique semble liée à l'installation de populations du Damot médiéval dans le Goğğam dans les années 1620.

J. Bruce s'interroge sur les motivations de cette rébellion et propose une autre raison à ce soulèvement en sus de l'édit de Susnəyos. Il évoque les exactions dont les sujets de Se'ela Krəstos furent victimes quelque temps auparavant par un certain Julius. Julius ou Yolyos – à ne pas confondre avec le *ṣāḥafe lam* du Damot médiéval nommé par Susnəyos en 1610 et mort en 1617 – aurait mené une expédition contre les Šanqella sur ordre de Susnəyos et dans le même temps pillé le bétail des Damot⁶⁰. Les informations dont nous disposons sur les Šanqella sont éparées et confuses. R. Pankhurst, compilant différentes informations explique qu'il s'agissait des premiers habitants de l'Agāw Məḍər⁶¹. L'Agāw Məḍər est une région située au sud ouest du lac Ṭana, au sud est de Q^wara et au nord ouest du Goğğam⁶². En mentionnant les exactions de Yolyos à leur rencontre et contre les Damot, J. Bruce suppose une proximité entre les Šanqella et les Damot. Or, la localisation des Šanqella indique qu'ils vivaient à proximité des terres administrées par Se'ela Krəstos. Cela signifie donc qu'outre les *čäwa* du Damot, une population désignée comme Damot se trouvait dans le centre du Goğğam en 1621, dans une zone comprise entre Wambarma au sud, Bure au nord et l'Agāw Məḍər à l'ouest.

⁵⁹ J. BRUCE, *Travels*, 1790, vol. 2, p. 530-531: "The rebellion in Damot was not so easily quelled. Sela Christos, a zealous Catholic, was sent against the rebels to enforce the proclamation with regard to the Sabbath. But as his connections were very considerable among them, he chose first to endeavour, by fair means, to induce the ignorant savages to return to reason and obedience [...]. The battle was fought at the foot of the mountains of Amid Amid, on the 6th October 1620. [...] The Damots were soon broken and put to flight by the superiority of Sela Christos's soldiers. But the 400 monks, already mentioned, fought most desperately in defiance of numbers, nor did they seek their safety by a flight".

⁶⁰ J. BRUCE, *Travels*, vol. 2, 1790, p. 530.

⁶¹ R. PANKHURST, *The Ethiopian Borderlines*, 1997, p. 91.

⁶² J. QUIRIN, "Agāw Meder", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 113-114.

Les modalités de la rébellion contre l'édit de Susnəyos dans le Goğgam nous permettent de formuler plusieurs remarques et hypothèses quant à la nature de ces Damot du Goğgam. D'une part, un régiment militaire originaire du Damot était installé dans le centre du Goğgam dans les années 1620. Ce dernier répondait à l'autorité de gouverneurs chrétiens opposés au catholicisme ce qui nous permet de supposer qu'ils étaient chrétiens. Ce phénomène était lié à leur profession. Servir la royauté chrétienne impliquait une proximité avec cette dernière et l'acceptation de certaines de ses valeurs.

D'autre part, dans le même espace, des populations Damot se soulevèrent également contre Susnəyos et son rapprochement avec l'Église romaine. L'ethnonyme Damot et les indications de M. de Almeida sur la migration d'une partie des habitants du Damot médiéval supposent qu'il s'agissait d'une population originaire du sud de l'Abbay. Dans ce cadre l'une des raisons invoquées pour cette rébellion indique que ces migrants étaient chrétiens. Cette hypothèse n'est pas sans nous rappeler le soulèvement auquel assista G. Lobo en 1626 dans le Damot médiéval. La conversion de Susnəyos, cinq ans après l'interdiction du double sabbat entraîna de fortes réactions de la part des chrétiens et notamment des membres du clergé de cette région. La présence de chrétiens dans le Damot s'explique facilement par l'installation, bien que probablement minoritaire, de missionnaires chrétiens⁶³. Au début du XVI^e siècle, des chrétiens du Damot médiéval purent migrer de l'autre côté de l'Abbay afin d'échapper aux Oromo et de se rapprocher du pouvoir royal. Cette hypothèse va de pair avec certaines traditions orales récoltées en 2008 et 2009 dans les lieux de culte chrétien de l'ouest de la région Šäwa et dans le Wälläga. La quasi-totalité de ces récits rapportent que les prêtres et les moines de ces régions firent les troupes de l'imam Aḥmad emportant avec elles les ouvrages et les *tabot* des églises et monastères dans le Goğgam⁶⁴. Il est probable que le même phénomène se produisit lors des migrations oromo. On rappellera alors l'exemple de l'*abba* Bahrey, fuyant le Gamo et trouvant refuge auprès du roi Šäršä Dengel⁶⁵. Nous comprenons que nos interlocuteurs, des Oromo chrétiens, n'aient pas évoqué cette seconde vague de migrations. Ils ne pouvaient considérer leurs ancêtres comme les initiateurs du départ de chrétiens au XVI^e siècle⁶⁶. Depuis le *ḡihād* de l'imam Aḥmad, un exode des chrétiens du sud de l'Abbay aurait mené à leur installation dans le Goğgam. Ces migrations se réduisirent probablement lorsque les souverains chrétiens – Gälawdewos et Šäršä Dəngəl – résidèrent

⁶³ Voir chapitre 5.

⁶⁴ À ce sujet, voir A. BOUANGA, « Du Moyen-Âge au XXI^e siècle en Éthiopie, une expérience de terrain, entre multiplicité des sources et pérennité du discours », *Hypothèses 2011*, (2012), pp. 53-63.

⁶⁵ Voir chapitres 6.

⁶⁶ Nous analyserons dans le prochain chapitre les modalités de la christianisation des Oromo au sud de l'Abbay aux XIX^e et XX^e siècles et sa répercussion sur la mémoire historique de ces populations.

dans les territoires du sud de l'Abbay entre 1548 et 1572. Elles durent reprendre de plus belle avec les premières campagnes oromo dans les années 1580 et pendant le séjour de Susnəyos entre 1597 et 1604.

Enfin, l'autre raison fournie par J. Bruce pour expliquer les soulèvements des Damot dans le Goğğam en 1621, indique que cette région n'abritait pas que des chrétiens du Damot médiéval. En effet, Yolyos aurait pillé une partie de leur bétail. Les modalités du pillage par les chrétiens supposent que ces exactions se faisaient généralement à l'encontre de populations non chrétiennes. C'est clairement ce que précisait la chronique du règne de Šāršä Dəngəl, l'altérité religieuse étant une justification au pillage des biens « païens »⁶⁷. Les nombreuses exactions commises à leur encontre par les musulmans d'abord, lord du *ğihād* de l'imam Aḥmad et des campagnes de 1531 et 1533 ; celles des souverains chrétiens Šāršä Dəngəl et Susnəyos ensuite entre 1580 et 1604 ; enfin l'arrivée des Oromo dès 1580, engendrèrent vraisemblablement la migration de populations « païennes » du Damot médiéval sur le bétail desquelles ces différents acteurs de l'histoire éthiopienne avaient des vues⁶⁸.

Dans un laps de temps difficile à définir – depuis le *ğihād* au moins – le Goğğam aurait donc abrité des populations originaires du Damot. Ces mouvements de populations prirent de l'ampleur au début du XVII^e siècle lorsque le pouvoir chrétien s'installa durablement au nord de l'Abbay. Cette implantation de populations originaires du Damot médiéval – *čäwa*, chrétiens et « païens » – eut lieu dans un même espace dans le sud du Goğğam, dans une zone comprise entre Wambarma et Bure. La proximité entre leur ancien territoire et ce nouvel espace favorisa probablement cette migration. L'élevage, activité de nombre des habitants du Damot médiéval, avait probablement encouragé les déplacements dans une recherche constante de pâturages. Il put s'agir de la réquisition des *čäwa* du Damot pour sécuriser le nouveau domaine royal et protéger le sud du Goğğam situés à peu de distance des territoires où s'installaient les Oromo Mäčča ; d'une volonté des chrétiens du Damot de se rapprocher du pouvoir royal chrétien et d'échapper aux multiples envahisseurs non chrétiens ; ou de se prémunir contre les exactions à l'encontre des biens des « païens ». Il est par ailleurs possible d'envisager que ce regroupement de populations du Damot médiéval fut favorisé par la présence de troupes militaires, une installation à leurs côtés impliquant une certaine protection des migrants. Le début du XVII^e siècle marqua à la fois une dispersion massive des populations du Damot médiéval, au sud et au nord de l'Abbay, et l'apogée de ces

⁶⁷ Voir chapitre 6, p. 306 et suivantes.

⁶⁸ Voir chapitre 6, p. 301 et suivantes.

mouvements de populations. On assiste rapidement à cette époque à l'implantation d'un territoire éponyme dans le sud du Goğğam.

c. La création du Damot moderne, district de la province chrétienne du Goğğam (env. 1620-1630)

Bien que J. Bruce évoquait l'existence d'un toponyme Damot dans le Goğğam dès les années 1620, ce n'est qu'avec le règne du fils et successeur de Susnəyos, Fasilädäs (1632-1667), que la création d'un territoire portant le nom de Damot se précise. Dans la *Chronique brève* traduite et éditée par F. Béguinot, la notice concernant ce roi évoque une révolte dans la province de Libo⁶⁹ à laquelle le souverain éthiopien eut à faire face dans la troisième année de son règne. Fasilädäs y rencontra les troupes d'un certain Mälke'a Krəstos du Lasta, prétendant au trône éthiopien :

« Le *nəguś* demanda au *dag azmac* Damo du Semen, au *ras* Za Krestos du Damot et à son petit frère, *abeto* Gälawdewos, *dag azmac* du Begamdər de venir rapidement avec leurs soldats, ils l'entourèrent des deux côtés et menèrent bataille dans la terre de Libo le 12 de hamle [...] »⁷⁰.

Cherchant à encercler la province de Libo, Fasilädäs fit appel aux gouverneurs des provinces environnantes. Le Semien se trouve au nord du lac Ṭana, entre les rivières Angäräb au nord et Tākazé à l'ouest. Le Bägemdər est la zone située directement à l'est du lac Ṭana⁷¹. Il serait alors fort étonnant que Fasilädäs ait fait appel au gouverneur du Damot, si ce dernier avait en charge un territoire se trouvant au sud de l'Abbay. Il est plus probable d'envisager que le Damot était devenu un district du Goğğam. Ce dernier prit forme dans l'espace où des populations du Damot médiéval avaient migré.

Lors de son séjour à la cour éthiopienne entre 1770 et 1774, J. Bruce acquit des informations sur un territoire Damot qu'il situe dans le Goğğam en lieu et place de la rébellion chrétienne de 1621 :

⁶⁹ Libo est un district situé à l'est du lac Ṭana et au nord de Däbrä Tabor. LA VERLE BERRY, "Libo", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 563-564.

⁷⁰ F. BÉGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 48 : "Il negus mando allora presso il dag azmac Damo del Semen e ras Za Kesos nel Damot e presso suo fratello minore, abeto Galawdewos, dag azmac del Begamder; vennero tutti, avendo radunato soldati, e lo circondarono da due lati, e diedero battaglia nella terra di Libo ai 12 di hamle [...]".

⁷¹ LA VERLE BERRY, "Bägemdər", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 439-440.

« Au sud-est du royaume du Gojam se trouve le Damot. Il est bordé par le Temci à l'est, par le Gult à l'ouest, par le Nil au sud et par les montagnes Amid Amid au nord. Il fait environ 40 miles de long depuis le nord jusqu'au sud, et un peu plus de 20 miles de largeur d'est en ouest. Mais toute cette péninsule, entourée de rivières, est dénommée Gojam, en termes généraux [...] »⁷².

L'insurrection chrétienne dans le Goğgam en 1621 avait effectivement eut lieu dans une zone comprise entre Wambarma au sud, Bure au nord et l'Agäw Məḍər à l'ouest. Soit là où plus d'un siècle après ces événements, J. Bruce localisait le Damot.

La création de ce Damot moderne date vraisemblablement d'une période comprise entre la révolte chrétienne de 1621 et la campagne militaire de Fasilädäs en 1635. Lorsque ce dernier affronta la population du Libo, il fit appel au gouverneur du Damot moderne. L'existence d'un dignitaire en charge de ce territoire dès le début du règne de ce souverain suggère que le Damot moderne existait probablement déjà au tournant des années 1620. À l'inverse, quelques années plus tôt, lorsqu'il était fait référence au gouvernement du Damot il s'agissait toujours du Damot médiéval. Dans les années 1580-1590, le Damot médiéval était supervisé par le *ṣäḥafe lam* Asbo qui combattit les Oromo Mäčča du *gadaa* Birmajj et libéra Susnəyos de la captivité⁷³. Lors de son séjour au sud de l'Abbay entre 1597 et 1604 ce *nəguś* s'allia au *ṣäḥafe lam* du Damot qui était alors l'*azmač* Ammeha⁷⁴. Enfin, il aurait nommé Yoliös gouverneur du Damot médiéval et d'une partie du Goğgam en 1610. Ce dernier reçut la charge d'administrer le Təgray en 1617⁷⁵. Ce n'est qu'à partir des années 1610 qu'il n'est plus fait mention de l'administration chrétienne dans le Damot médiéval. C'est également à cette époque que les missionnaires jésuites constatèrent l'absence de gouvernement chrétien au sud de l'Abbay⁷⁶. Enfin, l'unique représentation cartographique de l'espace éthiopien dans les années 1620, celle de M. de Almeida, localise toujours le Damot au sud de l'Abbay⁷⁷. Cela signifie que lorsqu'il rédigea son ouvrage, le Damot moderne n'existait pas encore. Or, cette période correspond à l'immigration massive de populations de cette région dans le sud du Goğgam. La création d'une charge de gouverneur pour le Damot moderne est probablement à

⁷² J. BRUCE, *Travels*, 1790, vol. 2, p. 587-588: "On the south east of the kingdom of Gojam is Damot. It is bounded by the Temci on the east, by the Gult on the west, by the Nile on the south, and by the mountains of Amid Amid on the north. It is about 40 miles in length from north to south, and something more than 20 in breadth from east to west. But all this peninsula, surrounded with the river, is called Gojam, in general terms [...]".

⁷³ Voir chapitre 6, p. 314 et suivantes.

⁷⁴ Voir chapitre 6, p. 314 et suivantes.

⁷⁵ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 96.

⁷⁶ Voir plus avant.

⁷⁷ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. XCVII.

situer dans cet intervalle compris entre la dernière représentation cartographique du Damot médiéval à la fin des années 1620 – début des années 1630 et l'avènement de Fasilädäs en 1632.

La mise en place d'une administration chrétienne sur les populations du Damot installées dans le Goğğam venait sanctionner l'existence d'un territoire éponyme. Dans un premier temps, celui-ci du se former par l'arrivée de migrants regroupés dans une même zone. Dans un deuxième temps, cette installation et ses répercussions sur la vie politique éthiopienne, notamment au travers de la rébellion d'une partie de ces habitants en 1621, engendra la reconnaissance de ce territoire par les autorités chrétiennes. Ces dernières légitimèrent cette implantation par son organisation administrative. Il s'agit à la fois d'un acte symbolique marquant l'autorité chrétienne sur ce territoire et d'une nécessité. Le Damot médiéval allait désormais jouer un rôle particulier dans l'espace éthiopien du XVII^e siècle, en devenant la limite la plus méridionale du nouveau royaume chrétien.

Le Damot moderne, bordé par l'Abbay au sud, apparaît comme la frontière sud-ouest du royaume chrétien dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Au-delà, les territoires sont occupés par les Oromo dont les incursions menacent désormais le Goğğam. Vers 1679, Yohannes I (1667-1682), successeur de Fasilädäs, se préparant pour une expédition dans le Lasta, fut contraint de changer ses plans. Un groupe de messagers du Damot moderne et du Goğğam vinrent en effet lui demander de leur prêter main forte face à l'avancée Oromo :

« N'allez pas, à notre regret, vous qui êtes notre bon pasteur, dans le pays de Lasta, pour échanger les brebis et les chèvres contre les bœufs engraisés et les taureaux replets, en nous abandonnant, nous qui sommes les brebis, dans la gueule des loups rapaces, c'est-à-dire des Tulama et des Mecca ! Mais que le roi revienne plutôt vers nous, nous sauve et nous rachète, car c'est le moment de sauver et le temps de racheter ! »⁷⁸.

Le même phénomène se produisit sous le règne de son successeur Iyasu (1682-1706) qui avait établi deux *däğğazmač*, Lata et Wale Hezbo, sur les rives sud de l'Abbay afin de protéger le Damot et le Goğğam des expéditions oromo⁷⁹. On notera alors la formule employée par l'auteur de la notice concernant Iyasu dans la *Chronique brève* : « *ya 'oqäbu hägära 'omk' onatä Galla za Mado* »⁸⁰, soit « protéger le pays de la condamnation des Galla Mado ». Le Damot moderne constituait un rempart chrétien face aux migrations oromo qu'on

⁷⁸ I. GUIDI, *Annales*, 1903, p. 37.

⁷⁹ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 166 ; F. BEGUINOT, *La cronaca*, 1901, p. 80.

⁸⁰ R. BASSET, *Études*, 1882, p. 56.

cherchait à cantonner au sud de l'Abbay. Entre les années 1620 et le début du XVII^e siècle il devint la possession la plus méridionale du nouveau royaume chrétien et cette situation allait perdurer jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle qui marqua la conquête de certains des espaces du sud de l'Abbay par les dirigeants chrétiens du Šäwa. La naissance du Damot moderne marquait l'intégration d'une partie des populations du Damot médiéval au royaume chrétien. Dès lors, le Damot en tant que toponyme et ethnonyme, ne peut plus être considéré comme une entité à la marge. Il s'agissait désormais d'un district chrétien implanté dans une province du royaume. Nous pouvons par conséquent supposer une acculturation des populations du Damot moderne. Si nous ne disposons d'aucune trace de missions d'évangélisation, il est fort probable que le christianisme s'y répandit majoritairement.

Tandis que le Damot moderne se formait, le Damot médiéval disparaissait. Si bien que s'il est encore présent sur la carte de M. de Almeida réalisée dans les années 1620, un siècle plus tard le voyageur écossais J. Bruce précisait que le sud de l'Abbay portait désormais le nom de « Maitsha » [Mäčča]⁸¹. Entre ces deux descriptions nous avons un trou documentaire causé par l'éloignement de plus en plus significatif du pouvoir chrétien des territoires du sud de l'Abbay. Il est dès lors particulièrement difficile d'établir la chronologie de ces modifications géopolitiques.

Parallèlement aux migrations d'une partie des populations du Damot médiéval, le Goğğam fut également le lieu de refuge d'autres habitants du sud de l'Abbay, les Gafat. A partir de la première partie du XVII^e siècle, ces pasteurs dispersés dans plusieurs districts à l'époque médiévale s'implantent au nord de l'Abbay, tant et si bien qu'ils vont désormais posséder un territoire portant leur nom.

B. La création d'un territoire Gafat (XVII^e siècle)

Taddesse Tamrat et M. Kleiner, dans des articles qu'ils consacrent aux Gafat, mentionnent tous deux la migration des populations Gafat dans le Goğğam au début du XVII^e siècle⁸². Les deux historiens expliquent que les populations Gafat qui vivaient au sud de l'Abbay traversèrent ce fleuve pour se réfugier dans le Goğğam entre la fin du XVI^e siècle et le

⁸¹ J. BRUCE, *Travels*, vol. 2, 1790, p. 588.

⁸² TADESSE TAMRAT, "Ethnic Interaction", (1988), pp. 121-154; M. KLEINER, "Gafat History", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 651-652.

début du XVII^e siècle. Cette migration aurait été le résultat des nombreuses exactions subies par les Gafat, celles infligées par les troupes musulmanes pendant le *ḡihād* de l'imam Aḥmad d'abord. Puis, par la suite, celles des Oromo. Leur installation dans le Goḡḡam aurait conduit à leur complète intégration par la société chrétienne amharophone, et à la disparition de leur langue. Malheureusement, M. Kleiner ne démontre pas ce phénomène qu'il se contente de présenter. L'article de Taddesse Tamrat pose, quant à lui, différents problèmes. En ce qui concerne la migration des Gafat dans le Goḡḡam, l'historien éthiopien utilise surtout des traditions orales recueillies dans cette province, mais aucune d'entre elles n'est présentée en annexe ou citée dans le corps de son article. Lorsqu'il utilise des sources écrites contemporaines des événements, on constate des erreurs de lecture et d'interprétation⁸³. Pourtant les traces de ces déplacements sont nombreuses. Une chronologie se distingue, de même que les modalités de ces déplacements et les conséquences qu'ils eurent sur une partie de la société Gafat.

a. La migration des populations Gafat : une réponse aux exactions du xvie siècle

La migration d'une partie des populations Gafat semble contemporaine de celle des Damot et elle prit une destination identique. Les missionnaires jésuites du début du XVI^e siècle s'accordent tous pour localiser les Gafat au sud de l'Abbay entre 1600 et 1620. Chez M. de Almeida comme chez J. Ludolf les descriptions écrites et cartographiques situent les Gafat dans le Damot médiéval et l'Ēndäḡābtān conformément à leur situation tout au long de la période médiévale⁸⁴. Toutefois, dans le même temps ces jésuites placent des Gafat au nord de l'Abbay, dans le Goḡḡam :

« Il y a des Chrétiens, des Maures, des Juifs et des païens qui habitent ce pays. Les derniers habitent principalement dans le Gojam, ce sont des Agauw, des Gongas et des Gafat et de nombreux Galla à qui l'empereur lui-même a donné des terres dans le Gojam et le Dambéa pour qu'ils l'aident contre les Galla hostiles »⁸⁵.

« Il y a aussi d'autres païens qui ont leurs propres noms et pays, comme les Agaw, dans les endroits accidentés du Godjam, les Congas et les Gafat »⁸⁶.

⁸³ Pour une analyse critique de l'article de Taddesse Tamrat voir chapitre 2.

⁸⁴ Voir le chapitre 2.

⁸⁵ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 49-50.

⁸⁶ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol.1, 2009, p. 110.

Ces deux descriptions d'une présence gafat au nord de l'Abbay s'accordent avec leurs déplacements de part et d'autre du fleuve constatés dans le dernier tiers du XVI^e siècle. La chronique du règne de Susnəyos indique la présence de populations Gafat des deux côtés de ce fleuve entre 1597 et 1604. Le clan Beräbabo était installé sur les deux rives de l'Abbay. C'est Fesen, l'un de ses membres, qui aurait favorisé l'entente de Susnəyos avec les Gafat présents dans le Goğğam⁸⁷. L'une des principales activités des Gafat, le pastoralisme, explique leur maîtrise de la traversée de l'Abbay. Installés depuis des siècles à proximité de ce fleuve la recherche de terres pour faire paître leur bétail les mena probablement à traverser l'Abbay afin de trouver de nouveaux pâturages. Cette aisance dans les mouvements des Gafat et les motivations de cette dernière furent à la fois cause et conséquence de leur installation progressive au nord de l'Abbay.

La traversée de l'Abbay par certains groupes Gafat prit de l'ampleur pendant le séjour de Susnəyos dans l'ouest du Šäwa et dans le Damot médiéval. Son chroniqueur indique que ce sont les exactions du futur *nəguś* qui furent à l'origine de déplacements de groupes Gafat :

« [...] il dévasta si bien les Den et tous les Gafat qui se trouvaient de l'autre côté de l'Abbawi qu'ils abandonnèrent leur contrée et qu'ils entrèrent dans la région de Gwazzam »⁸⁸.

Les pillages de Susnəyos à la recherche constante de bétail pour nourrir ses troupes n'eurent pas toujours les répercussions escomptées : la reconnaissance de son autorité. Certains clans Gafat, à l'image des Ḥarbäkäl et des Ḥarbäwaš dirigés par le *Zan Bä Gedm* se soumirent à l'autorité de Susnəyos après les affrontements qui les opposèrent⁸⁹. Cependant, d'autres Gafat, à l'image des Den, s'enfuirent et abandonnèrent leurs terres au sud de l'Abbay. C'est tout à la fois la recherche de sécurité et la volonté de pérenniser une de leur activité économique – l'élevage – qui conditionnèrent ces migrations. Une fois dans le Goğğam ces derniers maintinrent en effet cette activité. Dans la *Chronique brève* traduite et éditée par J. Bruce, la notice concernant Susnəyos raconte comment Šäršä Krəstos, jeune gouverneur du Goğğam, rentrant à la cour du roi avec le tribut de l'Ānnarya, traversa l'Abbay et séjourna quelques temps dans un territoire habité par des Gafat :

« [...] tout son trajet le fit passer à travers les territoires barbares et sans loi des Galla jusqu'à ce qu'ils arrivent au niveau du Nil, il rencontra en effet des Gafats et des Gongas dès qu'il

⁸⁷ Voir chapitre 6 et J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 21.

⁸⁸ J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 26.

⁸⁹ Voir chapitre 6 et J-F. SCIARRINO, *La chronique de Susneyos*, 1995, p. 25.

l'eut traversé. Serca Christos, dans son périple, arriva dans un village réunissant les derniers de ces sauvages, et où des Gafats, des Agows et des Damots, tous en paix, faisaient paître ensemble d'immenses troupeaux de bétail »⁹⁰.

Śārṣā Krəstos fut le successeur de Se'ela Krəstos ce qui place ces évènements après 1626, dernière apparition de ce personnage dans les sources⁹¹. À cette époque, la quiétude des populations Gafat dans le Goğğam s'oppose clairement à leur situation quelques années plus tôt au sud de l'Abbay. Dans le même temps, l'auteur de la *Chronique brève* remarque l'abondance du bétail des Gafat et l'absence de menaces qui pesaient sur ce dernier. Cette nouvelle installation avait donc le mérite de les éloigner des agissements malintentionnés de leurs puissants étrangers. Or, Susnəyos ne fut pas le premier à s'en prendre aux Gafat. Avant lui les évènements du XVI^e siècle avaient d'une part entraîné des dévastations matérielles au sud de l'Abbay, et d'autre part, mené au pillage des biens des Gafat et notamment de leur bétail. Un déplacement vers le nord leur assurait une certaine sécurité, notamment vis-à-vis des exactions étrangères. Dans le même temps elle impliquait une relative tranquillité : le pouvoir royal ayant entamé sa migration vers le lac Ṭana n'y séjournait que pour de courtes périodes, entre deux campagnes contre les habitants du sud de l'Abbay et les Oromo. Les Den n'étaient donc pas les seuls Gafat à entreprendre une traversée de l'Abbay, d'où les indications du chroniqueur de Susnəyos sur les Berābabo.

Ces mouvements de populations furent probablement massifs car ils donnèrent lieu à la réunion des migrants Gafat dans un même espace, proche de celui qui avait vu l'installation d'autres réfugiés originaires du sud de l'Abbay. Ils s'installèrent effectivement au même endroit que leurs anciens voisins, les Damot, dans une zone située entre Wambarma et l'Abbay au sud, la ville de Bure au nord et l'Agāw Məḍər à l'ouest. La *Chronique brève* citée plus haut témoigne de la proximité des Gafat et des Damot dans le Goğğam. A la fin du XVIII^e siècle, J. Bruce venait corroborer cette localisation en précisant : « Près de ces derniers [Agaw Damot] se trouvent les Gafat dans une immense plaine [...] »⁹². D'après le voyageur écossais, les Agaw Damot vivaient dans une zone comprise entre Aformasha et Quaquera, où se trouvaient les deux grandes rivières Kelti et Branti⁹³. J. Bruce distingue les Agaw Damot des

⁹⁰ J. BRUCE, *Travels*, vol. 2, 1790, p. 574-575: "[...] its whole way was through barbarous and lawless nations of Galla til they arrived at the Nile, then through Gafats and Gongas, immediately after having passed it. Serca Christos, in his march, was come to a settlement of those last mentioned savages, where Gafats, Agows and Damots, all in peace, pastured immense stocks of cattle together".

⁹¹ Voir plus avant.

⁹² J. BRUCE, *Travels*, vol. 3, 1790, p. 675: "Next to these [Agow Damot] are the Gafat, in a plain open country [...]"

⁹³ J. BRUCE, *Travels*, vol. 3, 1790, p. 675.

Agaw du Lasta du fait de leur voisinage avec le Damot moderne⁹⁴. L'Agaw Damot de J. Bruce était donc vraisemblablement l'Agāw Mōdār, frontière ouest du Damot moderne. C'est dans ce nouvel espace que, suivant une organisation spatiale qui avait été la leur au sud de l'Abbay, les clans Gafat immigrés créèrent des villages éponymes dans le Damot moderne.

b. Le Damot moderne domaine des Gafat

Au début de son règne, Yohannes (1667-1682) mena des expéditions contre les Agaw dans le Goğğam. Son chroniqueur retrace son trajet depuis Gondar. Yohannes séjourna à Buṭla dans le Damot moderne pour l'Épiphanie, puis il s'arrêta à Den avant d'arriver là où se trouvaient les Agaw⁹⁵. On reconnaît aisément dans le toponyme « Den » le nom du groupe Gafat qui traversa l'Abbay en direction du Goğğam pour fuir les pillages de Susnəyos entre 1597 et 1604. Il est probable que le Den de la chronique de Yohannes corresponde à un village habité par des Gafat de ce clan. Plusieurs autres textes situent dans les environs de Buṭla, au sein du Damot moderne, le lieu d'installation des Gafat dans des villages dont les toponymes répondaient au nom de chacun de leurs clans.

Un manuscrit comprenant la *Courte chronique des Gafat* traduite et éditée par W. Leslau fut découvert par ce dernier dans la ville d'Iğğa, sur la route allant de Däbrä Marqos à Bure soit dans le Damot moderne, là où il rencontra des personnages âgés se souvenant de certains termes Gafat⁹⁶. Dans ce texte, les Gafat revendiquent clairement un territoire dans le Goğğam. Il nous y est raconté comment l'un des premiers Gafat, un certain Dina, accompagna Mənilək I^{er} à Jérusalem auprès de Salomon. Lors du trajet retour, Dina aurait sauvé l'Arche d'Alliance qui avait manqué de peu de tomber dans un fossé⁹⁷. Pour récompenser Dina, Mənilək I^{er} lui offrit des terres et l'exempta de payer un tribut :

« “Tu ne paieras pas de taxe en le sel maintenu par une corde ni en pain contenu dans un panier en osier. Laisse donc les taxes, tu n'as pas de dette. Tu occuperas la région où le Nil prend sa source. Tu tiendras la terre tout autour du Nil jusqu'aux basses terres de Šənaši. Tout cela sera ton fief [*rəst gult*]”. Une fois cela dit, il l'éleva au rang d'Enregistreur du bétail

⁹⁴ J. BRUCE, *Travels*, vol. 3, 1790, p. 589.

⁹⁵ I. GUIDI, *Annales*, vol. 4, 1903, p. 14.

⁹⁶ W. LESLAU, “A Short Chronicle”, (1966), p. 189 ; voir également le chapitre 2 sur les enquêtes des linguistes.

⁹⁷ W. LESLAU, “A Short Chronicle”, (1966), p. 194.

[*šāḥafe lamnätna*] ainsi que celui de Maître Junior des Pages [*blaten getnätna*] et le congédia »⁹⁸.

Au travers de cet extrait de la *Courte chronique des Gafat* il est clairement fait référence au Goğğam. Les sources de l'Abbay [le Nil du texte] se trouvent au niveau de la ville contemporaine de Baḥər Dar au sud du lac Ṭana, tandis que l'expression « tout autour du Nil » indique une extension jusqu'au rive sud de l'Abbay. Des indications supplémentaires sur l'étendue des terres offertes à Dina sont fournies plus loin :

« A cette époque un roi nommé Buṭli dirigea le pays et le pays fut appelé Buṭla. Lorsque Dina, surnommé Gafat, reçut le pays comme fief, le pays cessa d'être appelé Edawmot et devint Damot »⁹⁹.

Buṭla se trouvait dans le Damot moderne¹⁰⁰. La *Courte chronique des Gafat*, probable tradition de cette population, insiste par la voie des donations de terre de Mənilək I^{er}, sur la présence des Gafat dans le Damot moderne. Les descendants de Dina auraient par la suite été privés de leurs terres par Susnəyos car ils refusèrent de se convertir au catholicisme. A la mort de ce souverain, une délégation de Gafat se rendit à Gondar auprès de Fasilädäs en 1634 afin de recouvrer leurs droits et leurs possessions territoriales. Le souverain répondit en ces termes à leur requête :

« “Il n'est pas possible (pour moi) de vous redonner l'entier Damot dont mon père vous a délogé. Cependant, laissez ce que l'Abba Tinno a écrit, que vous êtes inférieurs aux autres, être effacés. Plus encore, je vous redonne les endroits où se trouvent vos maisons et où vos enfants vivent. Que la région de Den, Wägäne, Ašämän, Arbašiwa, Abidära, Birbabo, Gänbo, Zobəl, Sobli, Arbakäl soient votre fief. Dans la partie qui reste du Damot, laissez les cavaliers avec l'infanterie, les porteurs de boucliers avec

⁹⁸ W. LESLAU, “A Short Chronicle”, (1966), texte p.191, traduction p. 195: ““You will not pay tax in salt (tied) with the rope nor bread in the wicker basket. Let your tax and debt be death. You will occupy the region from which the Nile has its source. You will hold the land all around the Nile up to the Šənaši lowlands. All this will be your fief”. Having said this he granted him the rank of Recorder of the Cattle and also that of Junior Master of the Pages (which is below the rank of Senior Master of the Pages) and dismissed him”.

⁹⁹ W. LESLAU, “A Short Chronicle”, (1966), p. 195: “At that time a king name Buṭli ruled the country and the country was called Buṭla. When Dina, surnamed Gafat, received the country as a fief, the country ceased to be called Edawmot and was called Damot (instead)”.

¹⁰⁰ I. GUIDI, *Annales*, 1903, p. 14.

les lanceurs de lances à leur place''. Puis, il les congédia. Les descendants des Gafat gardèrent ces régions comme fief »¹⁰¹.

La décision de Fasilädäs fait apparaître la liste de plusieurs clans Gafat. Dans ce passage de la *Courte chronique des Gafat*, ces ethnonymes font clairement référence à des toponymes. Cette tradition Gafat indique la création d'entités territoriales distinctes, chacune portant le nom du clan Gafat qui l'habite. L'idée qui en ressort est celle de l'installation de plusieurs villages Gafat près de Buṭla, dans le Damot moderne.

D'après une tradition quelque peu similaire de leur histoire, l'*aläqa* Tayyä, dans son *Yäityopp'ya Hizb Tarik*, localisait les Gafat de l'époque moderne dans le même espace. Toutefois, cette dernière est très proche de la chronique du règne de Susnəyos et ne reprend par l'idée d'une attribution de terres par Mənilək I^{er}. L'*aläqa* Tayyä précise :

« Plus tôt, la tribu Gafat vivait dans le Šäwa, mais plus tard ils migrèrent du Šäwa vers le Goğgam. La majorité vivait dans les basses terres du Damot, occupant les rives du Nil jusqu'à Den. Quelques uns sont dans le Šäwa et le Bägemder. Le pays dans lequel ils sont, dans le voisinage de Däbrä Tabor et de Sälamko, est de ce fait appelé Gafat d'après leur nom jusqu'à ce jour. Le pays dans l'est près de Mäkänä Iyasu est également appelé Gafat à cause du nom de clan gafat. Egalement dans le Šäwa la zone entre Dabra Libanos et Jär est appelée Bäl Gafat »¹⁰².

L'*aläqa* Tayyä reconnaît la migration des Gafat dans le Goğgam. Il précise qu'elle eut lieu dans le Damot, que nous pouvons associer au Damot moderne, tandis qu'il borne cette implantation à Den, indentifiable à celui de la chronique du règne de Yohannes. Il suggère par ailleurs une importante dispersion des populations Gafat que la *Courte chronique des Gafat* n'indique pas. Dans ce cadre il place des Gafat dans le Bägemdər où un territoire porterait

¹⁰¹ W. LESLAU, "A Short Chronicle", (1966), p. 198 : " 'It is not possible (for me) to give you back the whole of Damot from which my father dislodged you. However, let what Abba Tinno recorded, that you are inferior to others, be erased. Moreover, I give back to you the places where your homes are and where your children are living. Let the region of Den, Wängäne, Ašämän, Arbišīwa, Abidära, Birbabo, Gänbo, Zobəl, Sobli, Arbakäl be your fief. In the remaining part of the Damot, let the horsemen together with infantry, the beares of the shields together with the spear soldiers, be places'. Then he dismissed them. The descendats of the Gafat kept these regions as a fief".

¹⁰² ALÄQA TAYYÄ GÄBRÄ MARYAM, *History*, 1987, p. 59: "Earlier the Gafat tribe was living in Shäwa, but later they migrated from Shäwa and crossed into Gojjam. The majority live in the lowlands of Damot, having occupied the banks of the Nile up to Den. A few are in Shäwa and Bägemder. The country where they were, in the vicinity of Däbrä Tabor and Sälamko, is therefore until today called Gafat by their name. The country of Este close to Mäkänä Iyäsus is also called Gafat by the name of the Gafat. Also in Shäwa the area between Däbrä Libanos and Jär is called Bäl Gafat".

leur nom. Ils s'y seraient installés autour du futur site de Däbrä Tabor, à l'est du lac Ṭana, au sud-est de Gondar. L'érudit éthiopien mentionne par ailleurs un toponyme faisant référence à un nom de clan Gafat en raison de leur installation dans ce lieu, près de Mäkäna Iyäsü, église fondé en 1787 à proximité de Däbrä Tabor. S'il est envisageable que certains Gafat s'installèrent hors du Goğğam dans le Bägemdər, aucune autre source ne nous permet de justifier de ce phénomène. Pour l'heure, seule la première direction des migrants Gafat peut être retenue.

La *Courte chronique des Gafat* comme l'*aläqa* Tayyä signalent donc la présence de districts Gafat dans le Damot moderne, à l'image de ce qu'avait été leur situation au sud de l'Abbay à l'époque médiévale. Ils auraient transposé dans ce territoire leur organisation spatiale. Cette installation se fit parallèlement à celle des Damot et eut lieu dans le même espace. Bien que la *Courte chronique des Gafat* les présente comme les chefs du Damot moderne – cette dernière indique qu'ils étaient *šäḥafe lam* du territoire situé entre les sources de l'Abbay au nord et les rives sud du fleuve – aucune autre source ne vient corroborer ce phénomène. Au contraire si l'administration chrétienne du Damot moderne est régulièrement évoquée du règne de Fasilädäs à celui de Täklä Haymanot I^{er}, il n'est jamais question d'un dignitaire propre aux Gafat. Il est probable que ces derniers installés dans le Damot moderne aient localement dirigé leur district mais qu'ils répondaient dans l'ensemble au gouverneur du territoire dans lequel ils avaient migré. Les migrants Gafat avaient donc emporté avec eux leur organisation administrative.

L'empreinte des Gafat dans le Damot moderne fut assez profonde pour que leur version de leur histoire et celle du pouvoir chrétien les reconnaissent comme ses habitants. À ce sujet il est frappant de constater que si l'*aläqa* Tayyä revient sur la migration des Gafat, lorsque ces derniers établirent leur tradition, il n'est jamais question de leur territoire d'origine. Nous avons déjà supposé l'élaboration tardive de cette tradition¹⁰³. Les revendications territoriales qu'elle comprend et autour desquelles le texte est en partie centré viennent illustrer une nouvelle fois cette hypothèse. La *Courte chronique des Gafat* fut façonnée après l'installation de certains clans dans le Goğğam et la création de villages ou districts Gafat dans le Damot moderne, soit après le règne de Fasilädäs, qui est par ailleurs cité dans cette tradition. L'absence d'une mémoire concernant leur origine – le sud de l'Abbay – indique que cette tradition est plus tardive que le milieu du XVII^e siècle. Il fallut

¹⁰³ Voir chapitre 2, p. 107 et suivantes.

plusieurs générations pour que les traces des migrations Gafat s'estompent. Par ailleurs, ce texte évoque une certaine acculturation des clans Gafat du Goğğam et leur rapprochement avec le pouvoir royal. Or, cette dernière n'apparaît pas dans la *Chronique brève* copiée par J. Bruce au XVIII^e siècle. Entre le tournant du XVI^e siècle où débuta une immigration massive des clans Gafat dans le Goğğam et le XIX^e siècle, ces derniers adoptèrent massivement les mœurs des chrétiens éthiopiens.

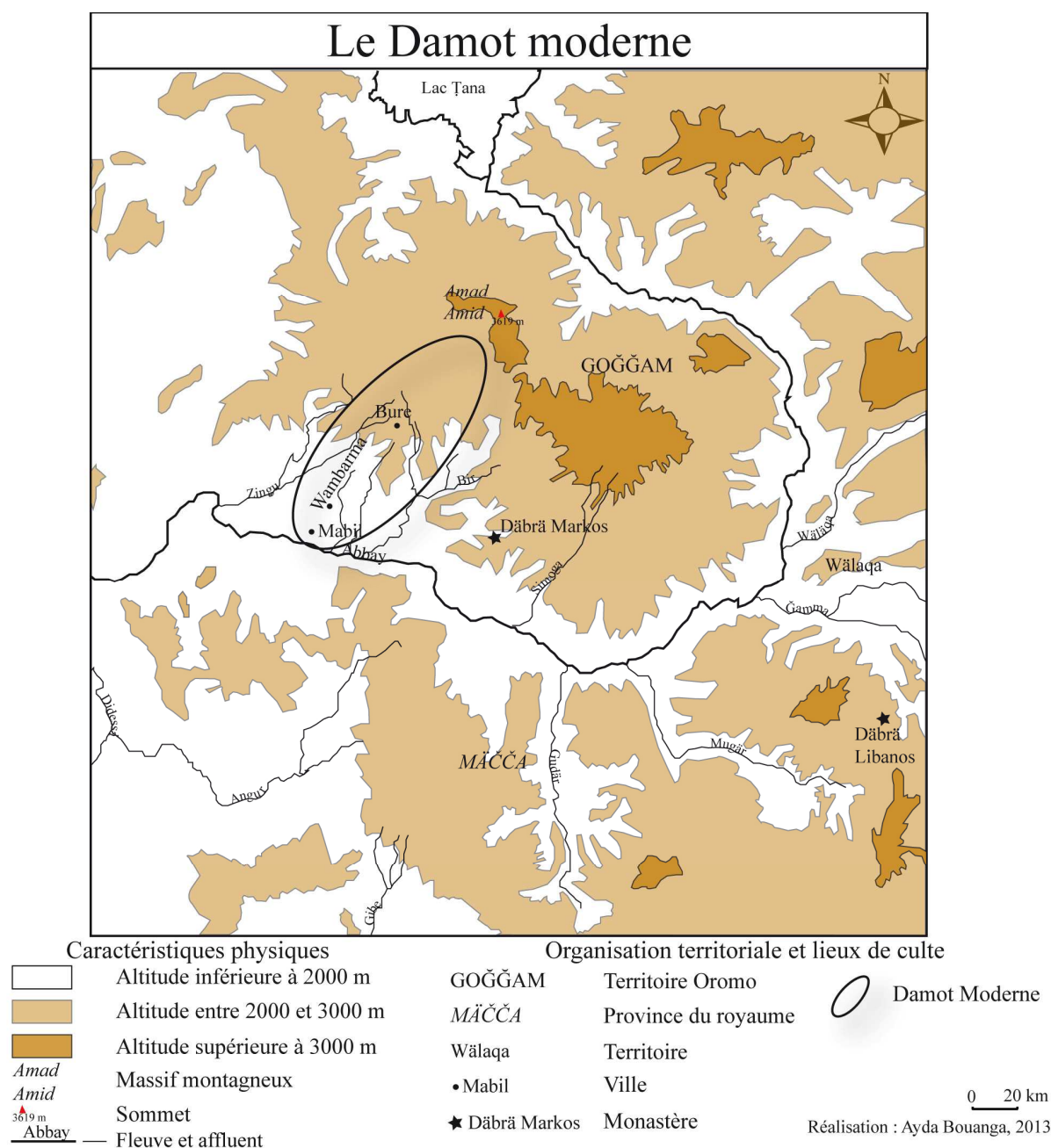


Figure 16 : « Le Damot moderne »

c. L'acculturation des Gafat du Goğğam

L'expédition de Šäršä Krəstos, jeune gouverneur du Goğğam vers la fin des années 1620 l'avait conduit à traverser les terres où s'installaient progressivement les clans Gafat. La description que nous en fournit la *Chronique Brève* traduite par J. Bruce indique certes que ces Gafat vivaient paisiblement dans le Damot moderne mais elle s'empresse également de les décrire comme des « sauvages ». Cette indication tendrait à nous faire penser que les Gafat récemment installés dans le Damot moderne n'étaient pas chrétiens. Ce qualificatif particulièrement négatif signale une altérité entre le représentant du pouvoir royal, Šäršä Krəstos et les Gafat. Le jeune gouverneur du Goğğam se serait par ailleurs empressé de piller le bétail des Gafat :

« Serca Christos s'arrêta là [dans les terres des Damot, des Agwas et des Gafat] pour donner de l'herbe à ses chevaux. Dans le même temps une idée fit son chemin dans sa jeune tête : la valeur du bétail [des Gafat] était supérieure au prestige qu'il retirerait de la protection de la caravane de Narea [Ənnarya]. Rassemblant alors sa cavalerie, il tomba sur les pauvres Gafats et Damots, qui ne s'y attendaient pas. Les ayant rapidement mit en fuite, il conduisit leur bétail en si grand nombre, qu'à Dancaz, on dit que plus de 100 000 têtes de bétail attirèrent le marché »¹⁰⁴.

Les exactions chrétiennes contre certaines populations visaient majoritairement pour ne pas dire uniquement les non chrétiens. Que Šäršä Krəstos se soit permis de piller le bétail des Gafat en pensant par ailleurs que sa renommée s'en trouverait grandie, indique qu'il ne craignait pas d'être critiqué pour cette action. En d'autres termes il ne s'agissait pas d'exactions commises à l'égard de populations chrétiennes.

L'histoire des clans Gafat tout au long de la période médiévale fut marquée par de vaines tentatives de conversion au christianisme. Il est probable que certaines réussirent, à l'instar de celles entreprises dans l'Əndägäbtän et le Wäräb notamment¹⁰⁵. Cependant il semble que cette réussite fut très relative. Nombreux sont les exemples de rejet de ces conversions. Susnəyos entre 1597 et 1604 entreprit à deux reprises de convertir les mêmes

¹⁰⁴ J. BRUCE, *Travels*, vol. 2, 1790, p. 575-576 : “Serca Christos halted here to give grass to his horses; and while his was doing, it entered into his young head, that making prize of the cattle was of much greater consequence than protecting the caravan of Narea. Assembling then his cavalry, he fell upon the poor Gafats and Damots, who feared no harm; and, having soon put them all to flight, he drove off their cattle in such numbers, that, at Dancaz, it was said, above 100 000 had reached that market”.

¹⁰⁵ Voir chapitre 5.

clans Gafat : les Ḥarbäkäl et les Ḥarbäwaš¹⁰⁶. La migration de Gafat non chrétiens dans le sud du Goğğam au début du XVII^e siècle est donc largement envisageable. D'autant qu'à l'inverse de certains migrants du Damot médiéval les motifs de ces déplacements n'apparaissent pas liés à une volonté de se rapprocher du pouvoir royal, mais davantage au désir de s'éloigner des exactions qui pouvaient être commises par ce dernier.

Après le règne de Fasilädäs, les mentions des Gafat dans les sources se font particulièrement rares. Dans les années 1770, J. Bruce les décrit comme des « païens » : « Ils se déclarent "païens" et le sont ; ils partagent avec leurs voisins Agaw le culte du Nil »¹⁰⁷. Le voyageur britannique ne fournit aucune autre indication quant aux cultes professés par les Gafat. Bien que le « culte du Nil » signale que la religion des Gafat avait un lien avec les cours d'eau, il reste difficile de faire un parallèle avec le culte du *däsk* constaté à l'époque médiévale. Quoi qu'il en soit, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les Gafat du Damot moderne, ou du moins une partie d'entre eux, avaient conservé leur distance avec l'Église chrétienne. Mais cette situation ne semble pas avoir duré car lorsque la *Courte chronique des Gafat* fut élaborée elle présentait ces derniers comme de fervents chrétiens.

Dès le début de cette tradition les Gafat sont décrits comme des alliés de la royauté éthiopienne. Le premier d'entre eux accompagna Mənilək I^{er} à Jérusalem et sauva l'Arche d'alliance. Ensuite ils auraient résisté au catholicisme et auraient été de fait massacrés par Susnəyos :

« Lorsque plus tard, dans la 26^e année de son règne, l'empereur Susnəyos, en l'an de grâce 1621, annonça par proclamation : “Si vous ne professez pas, que selon la croyance de Rome, il y a deux natures et un corps (du Christ), laissez l'épée vous punir”, et lorsque 707,777 nobles et érudits, qui au nom de la foi orthodoxe dirent “Nous ne le professons pas” périrent par l'épée, ceux du Gafat qui étaient dans les basses terres du Damot refusèrent de venir dans la ville de Dänqäz et de laisser la foi orthodoxe, et restèrent dans leur pays. Alors, l'Empereur Susnəyos pilla leur pays, l'écrasa, le détruisit, mais quand il partit il n'était pas satisfait. Il revint et amena l'historien Abba Tinno qui écrivit : “Les Gafats n'ont pas de père, comptons les parmi les tanneurs et les porteurs de cadavres, laissons les être des voleurs et des pillleurs” [...] La seconde année de règne de l'Empereur Fasil [Fasilädäs], en l'an de grâce 1625 [1632] ils vinrent à Gondar et lui dirent ce qui suit : “Ménélik I^{er} ordonna à nos ancêtres : tuez sur le devant et défendez vers l'arrière. Laissez la dette mourir. Vous ne paierez

¹⁰⁶ Voir chapitre 6, p. 321 et suivantes.

¹⁰⁷ J. BRUCE, *Travels*, vol. 2, 1790, p. 37: “They declare that they are now pagans, and ever were so; that they are partakers with their neighbors the Agows in the worship of the river Nile [...]”.

aucune taxe en pain dans un panier en osier ni en sel (lié) par une corde''. (Nos pères) nommèrent le pays Edawmot. Et désormais, notre père, l'Empereur Susnəyos, changea la foi en accord avec les vœux d'Alfonso, l'évêque qui vint de Rome et fut ainsi décrétée. Mais lorsque nous sommes restés et avons dit : « Nous n'irons pas dans la cité de Dänqāz et n'abandonnerons pas la foi orthodoxe, il nous délogea de notre fief, et Abba Tinno (sur ses ordres) écrivit (de mauvaises choses) sur notre histoire. Et désormais, nous vous demandons au nom du Seigneur qui, grâce aux conseils de la Princesse Wagayä, vous rendit le royaume et la foi orthodoxe plutôt que la foi de Rome, de nous réinstaller dans notre fief' »¹⁰⁸.

Tout comme la *Courte chronique des Gafat* ne conservait aucune mémoire de l'installation des Gafat au sud de l'Abbay, elle ne montre aucune trace de leur culture religieuse. Elle les présentait comme des chrétiens depuis l'histoire mythique de l'Éthiopie chrétienne. Au point que cette ferveur aurait entraîné les exactions de Susnəyos à leur rencontre et la réparation de ces litiges par Fasilädäs. Lorsque les Gafat mirent cette tradition par écrit, ils se considéraient donc comme chrétiens et tendaient à faire remonter cet état de fait à leurs origines. Dès lors il est probable qu'entre le séjour de J. Bruce en Éthiopie (1769-1771) et l'élaboration de cette tradition, les Gafat du Damot moderne se soient convertis en masse au christianisme. Outre l'assimilation à la société chrétienne éthiopienne que suppose ce constat, cette remarque nous permet de dater plus précisément l'élaboration de cette tradition Gafat. Il est certain qu'elle fut mise en place – probablement à l'oral puis à l'écrit – après le départ de J. Bruce en 1771. Sans dater ce phénomène, les différents linguistes qui étudièrent la langue gafat indiquaient qu'au début du XX^e siècle ces derniers parlaient tous l'amharique et que leur langue était quasiment disparue¹⁰⁹. Cela faisait pour eux suite à un processus d'assimilation. Le rapprochement géographique des Gafat lors de leur migration dans le Goğgam alla probablement de pair avec une forte proximité culturelle. Installés auprès de Damot chrétiens et éloignés de leur ancien lieu de culte, ces derniers acceptèrent sans doute plus facilement la conversion entre le départ de J. Bruce et le début du XX^e siècle soit dans le courant du XIX^e siècle.

¹⁰⁸ W. LESLAU, "A Short Chronicle", (1966), pp. 196-197 : « When later the Emperor Susneyos, in the 26th year of his reign, in the Year of Grace 1621, announced by a proclamation: 'If you don't profess, according to the belief of Rome, that there are two natures and one body (of Christ), let the sword punish you', and when 707 777 nobles and scholars, who in the name of the Orthodox faith said 'we will not profess', perished by the sword, those Gafat, who were in the Lowland Damot refused to come to the city of Dänqāz and to leave the orthodox faith, and remained in their country. Then Emperor Susneyos pillaged their country, crushed it, destroyed it, but when he left he was not satisfied (with this). He came back and had the historian Abba Tinno write 'The Gafat have no father, let them be counted among the tanners and corpse carriers, let them be thieves and robbers' ».

¹⁰⁹ Voir chapitre 2, p. 95 et suivantes.

Il a été dit plus avant que nous ne disposions d'aucune trace de mission chrétienne parmi les populations du Damot moderne. Ce phénomène est probablement lié à un usage déjà présenté dans le cadre du Damot médiéval : la nécessité de conserver des « païens » pour piller leur bétail. Dans sa thèse de doctorat, T. Guindeuil remarque la résurgence de ce phénomène dans le Goğgam. Dès son installation au nord de l'Abbay, Šärsä Dəngəl ménagea cet espace et notamment la riche région du Dämbəya. Il dispensa ponctuellement d'impôt les *zega*, les paysans et promit à ces *čäwa*, de compenser ce manque en allant piller les « païens »¹¹⁰. Les exemples de pillages à l'égard des Beta Esra'el installés au nord du Dämbəya sur le plateau du Wagära et à l'encontre des Agaw du Goğgam sont nombreux dans cette chronique royale et dans la *Chronique brève*¹¹¹. Nous comprenons alors pourquoi il ne semble pas que le christianisme fut activement répandu dans le Damot moderne. À l'inverse, puisque la conversion protégeait des exactions, il est probable que les Gafat s'y soumirent volontairement. Par ailleurs, la localisation du Damot moderne et de fait des districts Gafat suggère qu'ils furent probablement moins pillés que d'autres « païens ». Situés au sud du nouveau royaume chrétien, formant une zone tampon contre l'avancée des Oromo, il n'était pas bénéfique pour le pouvoir chrétien de s'acharner contre les Gafat. Cela aurait engendré des phénomènes similaires à ceux du XVI^e siècle – la dispersion de ces populations – tandis qu'un ralliement aux Oromo aurait également pu avoir lieu.

À partir de la fin du XVI^e siècle, Damot et Gafat migrèrent en partie au nord de l'Abbay dans le Goğgam en réponse aux différents bouleversements qu'ils avaient subis tout au long du XVI^e siècle. Ces déplacements massifs de populations donnèrent lieu à une installation durable dans un territoire situé au sud du Goğgam : le Damot médiéval. Fort de leur culture, ces migrants y implantèrent leurs propres toponymes et organisèrent l'espace comme ils en avaient eu l'habitude depuis des siècles. Là un processus d'acculturation débuta d'abord par la mise en place d'une administration chrétienne puis par une conversion au christianisme et une adoption de l'amharique menant à la disparition des anciennes langues telle que la langue gafat. L'assimilation à la société chrétienne fut profonde et durable engendrant la disparition au XIX^e siècle – tournant du XX^e siècle – de toute mémoire de l'existence du Damot moderne et des districts Gafat. Dans le même temps le Damot médiéval,

¹¹⁰ C. CONTI ROSSINI, *Historia Regis*, 1907, p. 95-96.

¹¹¹ T. GUINDEUIL, *Alimentation*, 2012, p. 283-284. Voir les différents exemples de campagnes militaires cités dans ce chapitre.

l'Ēndägäbtān et le Wārāb disparurent annexés par les Oromo Mäčča qui résident toujours dans cet espace aujourd'hui. Ce phénomène marqua considérablement le royaume chrétien et la production de son histoire officielle. À partir du XIX^e siècle on chercha à prouver l'appartenance des populations du Damot moderne au royaume chrétien depuis l'époque médiévale. Cherchant à (re)conquérir des territoires habités par les Oromo la cour chrétienne éthiopienne remania l'histoire de ces espaces. C'est dans ce contexte qu'apparut une littérature foisonnante qui marqua la culture des populations du sud de l'Abbay jusqu'à nos jours.

Interlude. La province du Šäwa avant-garde d'une conquête mémorielle du sud de l'Abbay (fin du XVII^e siècle – 1847)

À partir du début du XVIII^e siècle, le sud de l'Abbay, qui avait vu l'installation des Oromo Mäčča au XVI^e siècle, s'éloigne progressivement de la scène politique éthiopienne. De rares campagnes y sont menées par les souverains chrétiens, mais aucune ne semble concluante. Dans le même temps, rien ne transparait de la vie de ses habitants. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, ces territoires réapparaissent au centre de diverses problématiques : territoriales, politiques et religieuses. Des campagnes militaires y sont menées par les dirigeants de la province voisine du Šäwa. Surtout le tournant du XX^e siècle voit l'élaboration d'une histoire de cet espace largement fantasmée. On y précise les modalités de son intégration au royaume chrétien dès le XIV^e siècle, de l'évangélisation de ses populations à la même période et on insiste sur la survivance du christianisme en son sein depuis l'époque médiévale. Rapidement cette réécriture de l'histoire va s'imposer dans l'historiographie et les traditions éthiopiennes au point d'oblitérer tout autant l'histoire du royaume du Damot, que celle des Gafat et des premières migrations oromo.

Eloignons nous quelque peu de notre aire géographique d'étude afin de comprendre les rouages d'une politique territoriale, religieuse et littéraire qui va pleinement modifier l'histoire de l'Éthiopie et toucher tout particulièrement le sud de l'Abbay dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Dans la première partie du XVII^e siècle, les migrations oromo avaient largement réduit l'aire d'influence du pouvoir chrétien. Repliés dans le Bägemdär et le Goğğam, les souverains de la dynastie salomonienne n'exercent plus leur autorité que sur cinq grands espaces géographiques : le Goğğam, le Bägemdär, le Təgray, une partie de l'Amhara et du Šäwa. Ce royaume chrétien aux frontières resserrées fut le théâtre de bouleversements politiques qui mirent à mal la royauté chrétienne éthiopienne jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

Aux XVII^e et XVIII^e siècles, la dynastie salomonienne fit face à de multiples incursions oromo dans ce qui restait de son royaume. Vers 1760, le *nəguś* Iyo'as (1755-1769) fit appel à Mika'el Sehul, gouverneur du Təgray depuis 1759, pour l'aider à lutter contre la domination oromo qui menaçait la cour. Des heurts au sein de l'entourage royal et de l'Église lui avaient permis de s'enrichir et de se retrouver à la tête d'une armée de plus de 20 000 hommes¹. Après un rapprochement avec la famille impériale, Mika'el Sehul fut nommé *ras bitwäddäd*

¹ ABIR MORDECHAI, *Ethiopia: the Era of the Princes*, 1968, p.30; ABBINK, "Mika'el Sehul", *EAE*, vol. 3, (2007), p.963-964.

en 1768 et s'installa à Gondar. Son influence grandissante le mena à tuer Iyo'as en 1769 et à choisir ses successeurs². Ce fut le début d'une longue période de « régence » des *nəguś* éthiopiens. À la mort du *ras* Mika'el en 1777, le trône de Gondar passa entre les mains d'une dynastie d'Oromo Yäğgu qui, jusqu'à la prise de pouvoir de Tewodros II en 1855, plaça à la tête de l'Éthiopie des descendants de la dynastie salomonienne ne disposant d'aucun pouvoir réel³. Cette période mieux connue sous le nom de *Zämänä mäsaḥant* ou « Ère des princes » vit la manipulation de la monarchie chrétienne par des potentats locaux. Le souverain chrétien trône à Gondar ou « il demeure un symbole, un fétiche vivant, que l'on assassine le cas échéant et que l'on remplace aussitôt par quelqu'un de sa lignée »⁴. Avec le déclin de l'autorité royale, les gouverneurs régionaux, bien que devant toujours allégeance à l'empereur et à travers lui à son gardien, maintinrent leur position dans leur province au point d'être relativement indépendants. Le gouvernement de chaque province devint héréditaire⁵. Ce fut notamment le cas dans le Šäwa.

Cette province eut un parcours que l'on pourrait qualifier de singulier. Au début du XVII^e siècle, le jésuite portugais M. de Almeida donnait la description suivante du Šäwa :

« Le Xaoâ [Šäwa] se trouve au sud-est de l'Amaharâ [Amḥara]. L'Oifât [Ifat] se trouve à l'est du Xaoâ, le Fategâr [Fäṭägar] et le Oggê [Wäğ] au sud est et sud, le royaume du Damot est au sud-ouest, le Bizamô à l'ouest, une partie du Gojam au nord-ouest, le Nil le séparant du Šäwa, et le Olecâ [Wäläqa] était de l'autre côté du Nil. Aujourd'hui, les Galla possèdent la majeure partie du Xaoâ. Quelques villages abyssins subsistent sur quelques *amba* »⁶.

Le Šäwa apparaissait comme un large territoire dont les limites étaient celles qu'il avait atteint avant le *ğihād* de l'imam Aḥmad⁷. Toutefois, M. de Almeida remarquait que seuls quelques îlots étaient habités par des chrétiens, le reste étant aux mains des Oromo.

Dans un premier temps, l'organisation administrative du Šäwa pâtit de cette forte présence oromo. À la fin du XVII^e siècle, Iyäsü I^{er} (1682-1706), se rendit dans cette province pour en réorganiser l'administration. En 1685, le *nəguś* convoqua Anəṣṭasyos, *ṣähäfa lam* de

² ABIR MORDECHAI, *Ethiopia*, 1968, p.30; ABBINK, "Mika'el Sehul", (2007), p.963-964.

³ ABIR MORDECHAI, *Ethiopia*, 1968, p.30.

⁴ BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie*, 1998, p. 64-65.

⁵ ABIR MORDECHAI, *Ethiopia*, 1968, p.29

⁶ C.F. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *Some Records*, 1954, p. 19: "Xaoâ lies to the south east of Amaharâ. Oifât lies to the east of Xaoâ, Fategâr and Oggê to the south east and south, the Kingdom of Damot to the south west, Bizamô to the west, part of Gojam to the north west, the Nile coming in between and Olecâ being this side of the Nile. Today the Gallas possess the greater part of Xaoâ. Some villages of Abyssinians still exist on a few ambas".

⁷ Voir partie 1.

l'Amhara et du Šäwa⁸. Pour la première fois, à notre connaissance, l'administration du Šäwa était couplée avec celle de l'Amhara indiquant de fait la réduction des territoires gouvernables par les chrétiens. À la mort d'Anəstāsyo, l'administration du Šäwa et de l'Amhara fut divisée en deux gouvernorats distincts, et un certain Dəmətrios prit la tête du Šäwa⁹. Puis en 1692, l'organisation administrative du Šäwa se complexifia avec sa division en trois gouvernorats : « Le roi partagea les gouvernements de tout le pays [hägär] de Šäwa en le donnant à trois personnes, sans laisser à Dəmətrios d'autre gouvernement que celui du district [mədr] du Märhabete »¹⁰. Après la chronique du règne de Iyäsü I^{er}, nous assistons à un véritable vide documentaire. Le Šäwa est à la fois absent des chroniques royales et des sources hagiographiques. Il nous faut attendre la réouverture des frontières éthiopiennes, fermées suite à l'expulsion des jésuites en 1633, pour disposer d'informations sur ce territoire. Or, durant ce laps de temps, il semble que le pouvoir chrétien dans le Šäwa resta entre les mains d'une même famille conservant de faibles et épars contacts avec Gondar.

Les sources les plus anciennes sur le Šäwa datent de Šāhlä Šəllase (1795-1847), dirigeant de ce territoire de 1806 à 1847. Des informations sur le Šäwa moderne sont insérées dans les récits de voyage ou de séjours d'européens présents à la cour du Šäwa. Parmi eux, nous pouvons citer ceux d'E. Combes et M. Tamisier qui séjournèrent dans la province du Šäwa de 1835 à 1837¹¹, d'A. d'Abbadie qui demeura à Gondar de 1838 à 1849¹², de C.X. Rochet d'Héricourt qui vécut auprès de Šāhlä Šəllase de 1842 à 1843¹³, de W. C. Harris qui se rendit dans le Šäwa de 1841 à 1843, de CH.W. Isenberg et J.L. Krapf qui se trouvèrent dans le Šäwa de 1839 à 1842¹⁴ ou encore de C.T. Lefebvre qui résida en Éthiopie de 1839 à 1843¹⁵. Une seconde « vague » d'informations sur le Šäwa moderne se trouve dans les écrits des contemporains de Mənilək II, petit fils de Šāhlä Šəllase, dirigeant du Šäwa de 1880 à 1889 puis empereur d'Éthiopie de 1889 à 1906. Parmi ces textes : celui de P. Soleillet qui résida en

⁸ I. GUIDI, *Annales*, 1905, p. 90.

⁹ I. GUIDI, *Annales*, 1905, texte p. 123, traduction p. 127.

¹⁰ I. GUIDI, *Annales*, 1905, p. 213.

¹¹ E. COMBES, M. TAMISIER, *Voyage en Abyssinie et dans le pays des Galla, de Choa et d'Ifat, précédé d'une excursion dans l'Arabie heureuse (1835-1837)*, Paris, L. Dessart, 1843, [1^{er} éd. 1838].

¹² A. D'ABBADIE, *Douze ans de séjours dans la haute Abyssinie*, Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980.

¹³ C.X. ROCHET D'HERICOURT, *Second voyage sur les deux rives de la mer Rouge, dans le pays des Adals et le royaume de Choa*, Paris, Arthus Bertrand, 1846.

¹⁴ C.H.W. ISENBERG, J.L. KRAPF, *Journals* (1839, 40, 41; 42), Londres, Frank Cass & Co. LTD, 1968.

¹⁵ C.T. LEFEBVRE, *Voyage en Abyssinie exécuté pendant les années 1839, 1840, 1841, 1842, 1843*, vol. 2, Paris, 1845, p. 240, 246.

Éthiopie de janvier 1880 à octobre 1884¹⁶, H. Audon qui fut en Éthiopie de 1886 à 1888¹⁷ et ceux du cardinal G. Massaia, qui arriva en Éthiopie en 1852, en partit en 1883¹⁸.

La nature de la communauté européenne qui séjourna dans le Šäwa au XIX^e siècle eut une profonde influence sur l'image qui nous en a été renvoyée. Chacun des voyageurs européens présents en Éthiopie entre 1835 et 1888 fut en contact au moins avec un autre voyageur¹⁹. Ils échangèrent donc des informations et des impressions. Tous séjournèrent dans un même milieu, la cour du dirigeant du Šäwa, ce qui façonna probablement leur vision de cette province et de son histoire. Les renseignements collectés proviennent du même type d'informateurs : dignitaires laïques²⁰, hommes d'Église²¹ et domestiques²² et recourent largement pour ne pas dire uniquement à la tradition orale. Ces récits s'empruntent et partagent arguments et informations. Si bien qu'il est parfois malaisé d'estimer la réalité des informations qu'ils véhiculent.

Au début du XX^e siècle dans des milieux proches de la cour de Mənilək II (dirigeant du Šäwa de 1878 à 1889 ; empereur d'Éthiopie 1889-1906), une histoire du Šäwa moderne, quasiment identique à celle diffusée par les Européens, vit le jour. L'*Histoire des Galla et du royaume du Šäwa*²³ d'Asmä Giyorgis, la *Chronique du Šäwa* du *blatten geta Hərüy Wäldä Šəllase*²⁴ et la *Chronique de Ménélik II* par Gäbrä Šəllase²⁵ reprennent l'essentiel des récits des auteurs étrangers qu'ils agrémentent parfois de nouveaux détails²⁶. Le milieu qui entoure la mise par écrit de cette histoire du Šäwa moderne est identique à celui des récits de

¹⁶ P. SOLEILLET, *Voyages en Éthiopie (janvier 1880-octobre 1884), Notes, lettres et documents divers*, Rouen, 1886.

¹⁷ H. AUDON, *Voyage au Choa*, Paris, Hachette, 1889.

¹⁸ G. MASSAIA, *Memorie storiche di Guglielmo Massaja, I miei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia*, Roma, tipografia poliglotta di propaganda Fide e Milano, tipografia S. Giuseppe, 12 volumes publiés de 1885 à 1894.

¹⁹ S. EGE, *State and Power in Africa, A case study of the Kingdom of Shawā (Ethiopia) about 1840*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, p. 11.

²⁰ E. Combes et M. Tamisier, interrogèrent directement le dirigeant du Šäwa, Šahlä Šəllase, E. COMBES, M. TAMISIER, *Voyage*, livre 3, 1843, p.29 ; C.X. ROCHET d'HERICOURT mentionne parmi ses informateurs la « reine » Bəzzabəš, épouse de Šahlä Šəllase, C.X. ROCHET d'HERICOURT, *Second voyage*, 1846, p. 159.

²¹ Les missionnaires C.H. Isenberg et J.L. Krapf tirent la majorité de leurs renseignements de prêtres et de moines. La qualité de missionnaire de ces deux voyageurs les mena à rencontrer de nombreux hommes d'Église. Ce sont ces derniers qui les renseignèrent sur la conversion des Oromo ou encore sur l'histoire politique et religieuse de l'Éthiopie : C.H. ISENBERG, J.L. KRAPF, *Journals*, 1968, p. 110, 126.

²² E. COMBES, M. TAMISIER, *Voyage*, vol. 2, 1843, p. 334.

²³ ASMÄ GIYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987.

²⁴ ASFA WOSSEN ASSERATE, *Die Geschichte von Šawā (Äthiopien) 1700-1865*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980.

²⁵ GUEBRE SELLASIE, *Chronique*, vol. 1 et 2, 1930.

²⁶ Bairu Tafla, traducteur et éditeur de l'œuvre d'Asmä Giyorgis, considère que son auteur, connaissant le latin, le français, l'anglais, le gə'əz et l'orominia eut accès à différentes sources produites en Éthiopie et à l'étranger. ASMÄ GIYORGIS *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 53. Quant au *blatten geta Hərüy Wäldä Šəllase*, il eut entre les mains la *Chronique de Ménélik II* et reçut de nombreuses informations par le clergé d'Ṭəṭṭo Ragu'el. ASFA WOSSEN ASSERATE, *Die Geschichte*, 1980, p. 20.

voyageurs européens de la première partie du XIX^e siècle : l'élite laïque et religieuse du Šäwa. Ašmä Giyorgis²⁷, le *blatten geta* Həruy Wäldä Šəllase²⁸ et Gäbrä Šəllase²⁹ étaient des dignitaires appartenant à l'appareil administratif de Mənilək II. Ils reçurent une éducation religieuse, pour deux d'entre eux à Ĥnṭoṭṭo Ragu'el.

Cette histoire du Šäwa moderne, telle qu'elle nous est parvenue, fait figure d'histoire officielle tant elle fut reprise dans les études et recherches sur l'Éthiopie à l'époque contemporaine³⁰. Ces textes retracent les interactions entre un Šäwa chrétien et des territoires « païens » Oromo conquis par les dirigeants du Šäwa entre le XVII^e siècle et le tournant du XX^e siècle. Ils reviennent sur les relations entre un centre de pouvoir et des périphéries à annexer. Il ne s'agissait pas de n'importe quel centre ni de n'importe quelles marges, toutes sont présentées comme anciennement chrétiennes et ayant appartenues au Šäwa médiéval, cœur du domaine royal. Ces textes justifient la politique des dirigeants du Šäwa à grand renfort de rappels historiques. La question des frontières du Šäwa y est centrale, autant en ce qui concerne leur évolution à cette période que dans le récit de cette progression. C'est de cette conception de l'histoire du Šäwa que vont découler les campagnes militaires et la diffusion du christianisme au sud de l'Abbay à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Voici en substance ce que ces textes nous racontent :

Ce serait depuis une forteresse du Šäwa installée dans le Mänz que les descendants d'une branche de la dynastie salomonienne auraient lutté contre les Oromo, repris progressivement l'ascendant sur ces migrants et diffusé largement le christianisme. Tous

²⁷ Ašmä Giyorgis ou *aläqa* Ašme ou Aṭme (1850-1915) fut l'un des écrivains prolifiques de l'époque de Mənilək II. Il rédigea un certain nombre d'ouvrages historiques et religieux. Il reçut une éducation chrétienne par son père qui appartenait au clergé et fut engagé par Mənilək II en tant que clerc, agent secret et juge à partir des années 1880. BAIRU TAFLA, "Ašmä Giyorgis Gäbrä Mäsih", *EAE*, vol. 2, (2003), p. 373. Voir également BAHRU ZEWDE, *Pioneers of Change in Ethiopia. The Reformist Intellectuals of the Early Twentieth Century*, Athens, Ohio University Press, Oxford, James Currey, Addis-Ababa, Addis Ababa University Press, 2002.

²⁸ Həruy Wäldä Šəllase (1878-1938) fut un politicien et leader intellectuel éthiopien. Il reçut une éducation religieuse classique dans le Mänz avant de rejoindre l'église d'Ĥnṭoṭṭo Raguel à Addis Abäba. Il fut également un élève du *šāhəfe tə'əzaz* Gäbrä Šəllase le chroniqueur de Mənilək II. Il fut secrétaire de la municipalité d'Addis Abäba de 1914 à 1915, juge de la cour spéciale où il reçut le titre de *blatta* avant de prendre celui de *blatten geta* (i.e page ou personne servant un noble) et devint ministre des affaires étrangères en 1931 jusqu'à l'invasion italienne en 1936. BAHRU ZEWDE, "Həruy Wäldä Šəllase", *EAE*, vol. 3, (2007), p. 20-21. Voir également BAHRU ZEWDE, *Pioneers of Change*, 2002.

²⁹ Gäbrä Šəllase Wäldä Arägay (1844-1912) était le secrétaire et « ministre de la Plume » i.e *šāhəfe tə'əzaz* de Mənilək II. Il fut également chef de l'église d'Ĥnṭoṭṭo Raguel et de Däbrä Šəyon à Addis Alām. Il débuta sa carrière en tant que clerc à la cour de *wäyzäro* Bafäna, une des premières femmes de Mənilək II et fut promu au grade de *šāhəfe tə'əzaz* en 1889. Il avait alors le contrôle sur tous les scribes de la cour et s'occupait de la correspondance internationale. BAIRU TAFLA, "Gäbrä Šəllase Wäldä Arägay", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 628. BAHRU ZEWDE, *Pioneers of Change*, 2002.

³⁰ KOFI DARKWAH, *Shewa, Menilek and the Ethiopian Empire*, London, Heineman, 1975; GETATCHEW HAILE, "The Unity and Territorial Integrity of Ethiopia", *JMAS*, vol. 24, n°3, (1986), pp. 465-487; BAIRU TAFLA, "Civil Titles and Offices in the Reign of Emperor Menelek II, 1889-1913", *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, 1974; A. MARCUS, *The Life and Time of Menelek II*, Oxford, Clarendon press, 1975; V. STITZ, *Studien zur Kulturgeographie Zentraläthiopiens*, Bonn, F. Dümmler, 1974; S. EGE, *State and Power*, 1996.

descendaient de Ya‘eqob, l’un des fils de Ləbnä Dəngəl (1508-1540), réfugié dans le Mänz pendant le *ḡihād* de l’imam Aḥmad. À sa suite, Nəgaši Krəstos, homme fort du Mänz, descendant de Ya‘eqob par sa mère la *wäyzäro* Sənbält³¹ ou par son père le *ras* Faris³², fut nommé à la tête de la reconquête du Šäwa par Iyäsü I (1682-1706). Partant du Mänz, les descendants de Nəgaši Krəstos vont se succéder à la tête d’un territoire de plus en plus grand se formant au détriment des Oromo³³. Chaque étape voit la mise en place d’une administration chrétienne locale, la soumission des habitants oromo et chrétiens à un tribut et la reconstruction de lieux de culte chrétiens détruits pendant le *ḡihād* ou des suites des migrations oromo³⁴. Lorsque Šahlä Šəllase se retrouve à la tête du Šäwa en 1806, les frontières de la province avaient été visiblement étendues.

Šahlä Šəllase succéda au *ras* Wäsän Sägäd à la tête du Šäwa en 1806 qu’il dirigea jusqu’à sa mort en 1847. Il était le fils de Zännäba Wärq, fille d’un chef du Mänz et du *ras* Wäsän Sägäd. À l’avènement de Šahlä Šəllase, le Šäwa était une province septentrionale largement centrée sur l’est dont les limites étaient : au nord, une branche de l’Abbay coulant au nord de Däbrä Sina ; à l’ouest, la branche de la rivière Čača ; au sud, la ville d’Ankobär et au sud est, l’Awaš. Dans les années 1800, la province du Šäwa comprenait les districts du Mänz, de Tagulat, de l’Ifat, de Morat, de Märḥabete, Gəšše, Gədəm et d’Əfrata. Au nord et au nord-est, Šahlä Šəllase poursuivit les conquêtes entreprises par ses prédécesseurs, dans l’Əfrata jusqu’à la rivière Bekona et au territoire des Argobba³⁵. Au nord-ouest, il acheva la conquête de Gəšše³⁶. Toutes ces expéditions repoussèrent la frontière nord du Šäwa jusqu’à la rivière Wänčot, tandis que l’amont de la rivière Čača au sud du Märḥabete constituait la frontière ouest entre le Šäwa et les territoires oromo vers lesquels Šahlä Šəllase mena quelques expéditions.

³¹ ASFA WOSSEN ASSERATE, *Die Geschichte*, 1980, p. 67; GUEBRE SELLASIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 56.

³² C.W. HARRIS, *The Highlands of Aethiopia*, vol. 3, Londres, 1844, p. 7-8.

³³ La généalogie des dirigeants du Šäwa moderne est présentée comme suit : Səbəstyanos; Abbəyye ; Amməḥa Iyäsü ; Asfa Wassan ; Wäsän Sägäd ; Šahlä Šəllase ; Hayla Malakot ; Mənilək. Voir GUEBRE SELLASIE, *Chronique*, 1930, p. 56-71 ; ASMÄ GIYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 507-527 ; C.X. ROCHET D’HERICOURT, *Second voyage*, 1846, p. 242-243 ; P. SOLEILLET, *Voyages*, 1886, p. 270 ; M. COMBES, E. TAMISIER, *Voyage*, livre 3, 1848, p. 31. Le voyageur français P. Soleillet et l’érudit éthiopien Asma Giyorgis proposent des bornes chronologiques pour chacun des descendants de Nəgasi. P. Soleillet fournit les dates de « règne » des différents dirigeants du Šäwa : P. SOLEILLET, *Voyage*, 1886, p. 270 : « Nəgasi (?- 1705) ; Sebeste (1705-1720) ; Abbeye (1720-1745) ; Amha Iyasu (1745-1775) ; Asfa Wassan (1775-1808) ; Wassan Segged (1808-1812) ». Asma Giyorgis donne les durées de ce qu’il décrit également comme les « règnes » des rois du Šäwa ASMÄ GIYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 507 – 533 : « Sebeste 15 ans de règne ; Abbeye 25 ans de règne; Ammeha Iyasu ? ; Asfa Wassan 32 ans et 7 mois de règne; Wassan Segged ? ».

³⁴ Les Églises et *kätäma* de Däbrä Libanos et de Däbrä Bərhan auraient été réhabilités par Wäsän Sägäd. Voir ASMÄ GIYORGIS, (BAIRU TAFLA éd.), *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 527; GUEBRE SELLASIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 67-68.

³⁵ C.W. HARRIS, *The Highlands*, vol. 2, 1844, p. 343.

³⁶ C.W. ISENBERG, J.L. KRAPF, *Journals*, 1968, p. 320.

C'est probablement fort de ces victoires contre les Oromo, s'opposant radicalement à leur place prépondérante à Gondar, que Šahlä Šəllase revendiqua une position de choix pour sa province sur la scène politique éthiopienne. Cette volonté de faire reconnaître le statut important du Šäwa passa par deux biais distincts mais liés l'un à l'autre. D'abord, contrairement à ses prédécesseurs, les *ras* Asfä Wäsän et Wäsän Säḡäd, Šahlä Šəllase adopta le titre de *nəguś* du Šäwa. Selon Ašmä Giyorgis, dans ses courriers, Šahlä Šəllase signait « *Ras Šahlä Šəllase, Nəguś* du Šäwa »³⁷. Pour S. Ege, il s'agissait de signaler la résurgence du Šäwa en choisissant un titre supérieur à celui du *ras* Ali, véritable dirigeant du royaume chrétien, gardien du trône des Salomonien³⁸. Ensuite, la mise par écrit d'une histoire du Šäwa moderne par les voyageurs et missionnaires étrangers venait justifier les actions des dirigeants du Šäwa depuis le XVII^e siècle. Dans le même temps, elle légitimait leur place et leurs victoires par leur affiliation à la dynastie salomonienne. Les sources des auteurs étrangers montrent clairement que leurs renseignements provenaient de l'élite chrétienne du Šäwa. Šahlä Šəllase et les membres de sa « cour » avaient élaboré une histoire – probablement en partie basée sur des faits réels mais agrémentée de certains principes – qui situait le parcours du Šäwa moderne dans la droite lignée du Šäwa médiéval. Surtout à l'inverse de la monarchie gondarienne et des territoires du Nord, il était dirigé par des chrétiens, descendants de Mənilək I^{er}, combattant les « païens » et diffusant le christianisme. Dès lors, allait débiter un long processus de réécriture matérielle et littéraire de l'histoire du Šäwa qui allait toucher de plein fouet les territoires du sud de l'Abbay.

Sur le modèle des reconstructions des lieux de culte chrétien du Šäwa central, Šahlä Šəllase commandita l'édification d'églises dans l'ouest du Šäwa où il dirigea ses dernières conquêtes. À l'instar des chantiers de Däbrä Libanos et de Däbrä Bərhan dirigés par les gouverneurs du Šäwa au tournant du XVIII^e siècle, Šahlä Šəllase justifia ces constructions par l'histoire médiévale chrétienne de leur emplacement. Il indiquait que ces églises n'étaient pas nouvelles mais anciennes puisqu'elles s'élevaient là où d'autres lieux de culte avaient existé

³⁷ ASMÄ GIYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 527; ASFA WOSSEN ASSERATE, *Die Geschichte*, 1980, p. 103.

³⁸ S. EGE, *Class, State*, 1996, p. 33. D'après E. Combes et M. Tamisier : « [...] lorsqu'il [le Ras Ali] eut appris par Abbeuto, qui le servait en qualité de page, que nous avions visité le royaume du Choa, il nous envoya plusieurs émissaires, afin de savoir par nous-mêmes si la réputation de Sahlé Sellassi, dont on vantait partout la puissance, n'était pas usurpée ; mais loin de rabaisser l'importance de ce roi comme on s'y attendait peut être, nous élevâmes jusqu'aux nues la magnificence et l'éclat de sa cour, nous ajoutâmes que ce prince était la terreur des peuplades Galla, qui lui payaient de riches tribus : en faisant un éloge pompeux de Sahlé Sellassi, nous cherchâmes à humilier le ras, qui se croyait le plus grand souverain d'Abyssinie ». E. COMBES, M. TAMISIER, *Voyage*, tome 3, 1848, p.326. Probablement en réaction à ce qui fut considéré comme une menace à l'encontre du système mis en place par les « princes Oromo » les souverains contemporains de Šahlä Šəllase ne reconnurent pas ce titre. BAIRU TAFLA, "Civil Titles and Office", (1974), p. 598.

avant le *ġihād* et les migrations oromo. Par ailleurs, il corroborait ses propos par des preuves matérielles trouvées lors de fouilles archéologiques.

Ce fut notamment le cas à Finfinnee, toponyme désormais connu sous le nom de Fəlwəha au cœur d'Addis Abāba, que nous pouvons situer directement à l'est de l'Āndäġäbtān médiéval, voire dans la partie la plus septentrionale de cet ancien territoire. Deux voyageurs européens (C.X. Rochet d'Héricourt et C.T. Levebvre) y furent pris à témoins pour dater des ruines³⁹. En mars 1843, Šahlä Šəllase découvrit les restes de ce qui fut décrit par les deux Français comme ceux d'une ancienne église :

« [...] d'ailleurs aucune inscription ne peut mettre sur la voie de la date et de la destination de cette construction étrange. [...] Sahlé Sallasi me demanda ce que j'en pensais de ce monument : je lui dis que je croyais qu'il devait avoir servi à des rites religieux, et qu'il avait été creusé sans doute au temps où le christianisme fut introduit en Abyssinie ; c'était aussi l'opinion du roi, et il me dit que les prêtres qui l'avaient visité lui attribuaient la même origine ».

Bien qu'il n'en paraisse pas convaincu, le voyageur français fournit à Šahlä Šəllase des arguments pour faire construire un nouveau lieu de culte chrétien sur ces anciennes fondations. Le dirigeant du Šäwa trouvait ainsi une caution pour symboliser une continuité de la chrétienté dans l'ouest du Šäwa. Il fit ériger deux autres églises dans la région de Finefinee : Qäranyo Mädhäne 'Aläm en 1823-1824 et une seconde, Qaallittii Saalloo Giyorgis, à une date inconnue⁴⁰. À Qäranyo Mädhäne 'Aläm, Šahlä Šəllase fit venir une partie du clergé du monastère d'Ētissa Däbrä Šəllaləš dans le Bulga⁴¹. Le choix de Šahlä Šəllase n'était pas anodin. Ētissa est le lieu supposé de la naissance de Täklä Haymanot, le célèbre saint du Šäwa médiéval⁴². Par ces différents procédés, le *nəguś* du Šäwa marquait le paysage des territoires conquis autant que les mentalités de leurs habitants. Dans les faits, Šahlä Šəllase donnait naissance à des sites prétendument archéologiques illustrant une nouvelle politique culturelle. Il créait de toute pièce les traces physiques d'une histoire chrétienne portée à l'écrit par la suite.

³⁹ C.X. ROCHET D'HERICOURT, *Second voyage*, 1846, p. 210-211 ; C.T. LEFEBVRE, *Voyage en Abyssinie*, vol.2, 1845, p. 240, 246.

⁴⁰ O'MAHONEY, SMIDT, "Finfinee", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 544.

⁴¹ O'MAHONEY, SMIDT, "Finfinee", (2005), p. 544.

⁴² Y. PERSON, "Ētissa", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 447.

Les constructions de Šahlä Šəllase eurent lieu dans un espace correspondant probablement à l'est de l'Āndägäbṭān médiéval. Ce territoire avait effectivement vu l'installation de souverains chrétiens et d'ecclésiastiques éthiopiens avant le XVI^e siècle. Mais il n'en subsistait aucun vestige tangible. Šahlä Šəllase les inventa. Or, ce procédé fut largement repris par son successeur Mənilək II plus à l'ouest, dans des territoires correspondant au Damot médiéval, là où la chrétienté avait faiblement pénétré. Cette politique culturelle et mémorielle s'amplifia dans le dernier tiers du XIX^e siècle au point de constituer un nouveau référent dans l'histoire de l'Éthiopie des XX^e et XXI^e siècles.

Chapitre 8. Le programme archéologique et culturel de Mənilək II : une réécriture de l'histoire au service d'une nouvelle mémoire chrétienne (seconde partie du XIX^e siècle – 2009)

Né vers 1820 à Q^wara, Kaša Haylu, qui prit plus tard le nom de Tewodros II, fut nommé *däggazmač* par le *ras* Ali en 1847. Il finit par prendre l'ascendant sur ce dernier en 1855, mettant ainsi fin au *Zämänä mäsařant*¹. Tewodros II tenta alors de réunifier l'Éthiopie. Pour ce faire, il mena plusieurs campagnes contre les territoires éthiopiens disposant d'un statut semi-indépendant. En octobre 1855, accompagné de *l'abuna* Sälama, il entra dans le Šäwa à Gešše. Le mois suivant, le dirigeant du Šäwa, Ḥaylä Mäläkot mourut avant de pouvoir combattre. Sa grand-mère Zännäbä Wärq, sa femme Bäzzabbäš, et son demi frère Ḥaylä Mika'el offrirent leur soumission à Tewodros II². Ce dernier captura la veuve d'Ḥaylä Mäläkot et son fils, Šahlä Maryam, futur Mənəlik, qui resta captif du souverain éthiopien à Mäqdäla jusqu'en 1865. À cette date, Mənəlik réussit à s'enfuir et regagna le Šäwa. Les habitants du Šäwa le reconnurent comme leur vrai dirigeant et Mənəlik destitua Bäzzabbäs qui avait été nommé par Tewodros II à la tête du Šäwa. Autoproclamé *nəguša nəgäšt*, il tenta dans un premier temps de combattre ses deux rivaux potentiels pour le trône éthiopien : le *wagšum* Gobäze Gäbrä Mädhən (*aše* Täklä Giyorgis II) et le *däggazmač* Kaša Mərča. Ce dernier triompha et prit le nom de règne de Yohannes IV en 1872³.

Dans un deuxième temps, Mənəlik s'attela à repousser les frontières du Šäwa moderne. Pendant onze ans, il poursuivit les efforts de ses prédécesseurs en menant de nouvelles expéditions militaires contre les Oromo. Toutes furent désignées comme les (re)conquêtes d'espaces géographiques anciennement chrétiens : l'*aqänna*. Cet argument, employé par les dirigeants successifs du Šäwa moderne pour justifier l'agrandissement de leur territoire, avait été étayé, perfectionné et enrichi tout au long de ce processus. Il donna naissance à une politique de découvertes matérielles, vestiges de la chrétienté dans les territoires conquis⁴. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, la justification des reconquêtes chrétiennes par la découverte de ces artefacts devint omniprésente. Au sortir du concile de Borumedä en mai-juin 1878, Yohannes IV lança une campagne de conversion massive des populations « païennes » et musulmanes du Wällo, ancien territoire chrétien :

¹ D. CRUMMEY, D. NOSNITSIN, E. SOKOLINSKAIA, "Tewodros II", *EAE*, vol. 4, (2010), pp. 930-936.

² D. CRUMMEY, *et al.*, "Tewodros II", (2010), pp. 930-936.

³ C. CLAPHAM, "Mənəlik II", *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 922-927.

⁴ Voir Interlude.

l'Amhara⁵. Ce programme d'évangélisation fut confié au *māmhar* Akalä Wäld⁶. Parallèlement à l'édification de nouveaux lieux de culte chrétien, d'anciennes églises furent restaurées et reconsacrées⁷. Des figures saintes de l'Amhara furent réhabilitées, leur hagiographie réécrite pour démontrer l'antériorité de la présence chrétienne dans le Wällo et leur histoire véhiculée pour participer à la reconquête chrétienne de cet espace⁸. En tant que gouverneur d'une importante partie du Wällo depuis 1878, Mənilək avait ordre d'en convertir les élites et d'y construire des églises⁹.

Dans certains territoires tels que le Wällo ou le Šäwa septentrional, cette politique de rechristianisation correspondait à une réalité. Le Wällo, partiellement ancien Amhara, avait été le domaine royal des souverains chrétiens médiévaux. Cependant, ce n'était pas le cas de tous les territoires sur lesquels Mənilək entendait imposer son autorité. À l'instar de son grand père Šahlä Šəllase, il concentra ses efforts sur les routes commerciales et l'accès aux richesses des territoires du sud et du sud-ouest de l'Éthiopie, fournisseurs d'or, d'ivoire et d'esclaves. Des accords commerciaux passés avec les Européens – Français et Italiens notamment – favorisèrent les campagnes du *nəguš* du Šäwa en lui apportant une aide matérielle : armes à feu et nouvelles technologies¹⁰. Dès les années 1870, il se confronta aux Oromo Mäčča du sud de l'Abbay. Les Čaboo, sous-division des Mäčča¹¹, vivaient dans l'ancien Ĕndägäbšan médiéval entre les rivières Gudär et Mugär, principalement dans les hautes terres autour de la ville contemporaine de Waliso. Agriculteurs, ils cultivaient l'*ənsät*, l'orge, le blé, certaines légumineuses et les pommes de terre. Lorsque Mənilək et ses troupes s'avancèrent vers eux, ils se rassemblèrent autour de différents chefs militaires et vainquirent dans un premier temps le *däğğazmač* Berru Nägawo qui fut tué sur le champ de bataille¹².

Plus à l'ouest, l'ancien Damot médiéval, était divisé en plusieurs entités dirigées par des « chefs » Oromo dénommés *moti*. Depuis le milieu du XIX^e siècle, l'autorité des *gadaa*

⁵ E. FICQUET, « 'Boru Meda' », *EAE*, vol. 1, (2003), p. 609.

⁶ E. FICQUET, « 'Boru Meda' », (2003), p. 609.

⁷ M-L. DERAT, « Gäbrä Endreyas de Dabra Qozat », *AE*, vol. 17, (2001), p. 246 : « Dans le sillage de la rechristianisation ainsi entreprise, des églises furent redécouvertes, dès 1880, et reconsacrées par l'introduction d'un tabot, tandis que des prêtres reprenaient le culte ».

⁸ M-L. DERAT, « Gäbrä Endreyas », (2001).

⁹ GUEBRE SELASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 158 : « « Le roi Ménélik ayant fait appeler tous les gens du Ouallo, leur parla amicalement en ces termes : 'Maintenant que, par le baptême et par la communion, vous êtes devenus semblables à moi, vous gouvernerez ce monde terrestre, et, par la miséricorde de Jésus Christ, vous serez dignes du royaume des cieux. Travaillez de toutes vos forces pour le christianisme'. Et il leur adressa une allocution pleine de piété, leur recommandant de s'instruire dans la religion et de la pratiquer. A cet effet, il leur donna comme maître le mēhmer Akalé-Ouald qui devait la leur enseigner ».

¹⁰ D. CLAPHAM, « 'Mənilək II' », (2007), pp. 922-927.

¹¹ Il existe un débat quant à l'origine des Čaboo. Selon Jabesaa Ejata il s'agirait d'oromo Baarentuu, tandis que pour G.W.B. Huntingford il s'agit bien d'oromo Mäčča. Voir DEJENE TESEMMA, « 'Čaboo' », *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 660-661.

¹² R. GREENFILED, *Ethiopia: a New Political History*, Londres, 1965, p. 67.

traditionnels avait été mise à mal par plusieurs chefs de guerre. L'un d'entre eux, Bakare Godana, un Oromo Leḳa, sous-division des Mäčča, s'était arrogé une grande influence¹³. Installé dans la région de Neqemte, bordée par la rivière Angur au nord, la rivière Wama au sud, la rivière Gibe à l'est et la rivière Didessa à l'ouest, Bakare étendit son influence sur l'ensemble de la zone jusqu'à la rivière Gudär. Désigné comme un homme de guerre par les traditions oromo, il aurait subjugué plusieurs familles dirigeantes et unifié la région de Neqemte désormais entre les mains de sa famille¹⁴. Son fils, Moroda continua cette politique après la mort de son père en 1868. Avant la fin des années 1870, ce dernier avait étendu son autorité à l'ouest de la rivière Didessa, ancienne frontière séparant les Leḳa des Sibū, autre subdivision des Oromo Mäčča¹⁵. C'est le *ras* Gobana¹⁶, Oromo converti à la chrétienté, qui mena au nom de Mənilək la conquête de cet espace. La région de Neqemte était également convoitée par le gouverneur du Goḡgam, le *ras* Daraso, auquel Moroda avait fait sa soumission dans les années 1870. Le *ras* Gobana le convainquit de ne pas prendre parti dans la lutte entre les forces de Mənilək et celles de Daraso. Celle-ci prit fin lors de la bataille d'Embabo en 1882 marquée par la défaite du gouverneur du Goḡgam et la soumission de Moroda au *ras* Gobana et à Mənilək¹⁷. En récompense, Moroda fut nommé *däḡḡazmač* par Mənilək qui le reconnut unique dirigeant de la région de Neqemte. Dans le même temps, le *ras* Gobana fut chargé de la conquête des territoires plus à l'est tels que celui des Čaboo dans l'ancien Ėndäḡabtän¹⁸.

Au sud de l'Abbay, les dirigeants locaux furent maintenus en place sous la supervision du *ras* Gobana. Un certain nombre d'espions chrétiens y furent envoyés et des corps de troupes armées y furent implantés. Ce système de dirigeants semi-indépendants fut instauré uniquement dans des régions très commerçantes, redevables par ailleurs d'un lourd tribut au

¹³ BAIRU TAFLA, "Four Ethiopian Biographies », *JES*, vol. 7, n°2, (1969), p. 11; BARTELS, "Studies of the Galla of Wallaga", *JES*, vol. 8, (1970), p. 149-154.

¹⁴ L. BARTELS, "Studies", (1970), p. 149-154; TERREFE WOLDETSADIK, "The Unification of Ethiopia (1880-1935): Wallaga", *JES*, vol. 6 (1969), p. 74.

¹⁵ A. TRIULZI, "Nekemte and Addis Abeba: Dilemmas of Provincial Rule", in D. DONHAM, W. JAMES (éd.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Anthropology*, Oxford, James Currey, 2002, p. 52.

¹⁶ Né dans une famille de chefs oromo, il s'allia à Šahlä Šəllase par une union matrimoniale. Lorsque Mənilək revint dans le Šäwa après avoir été capturé par Tewodros, Gobana Daci lui fit sa soumission et mit à sa disposition toute sa fortune. Mənilək le nomma *abägaz*, puis *däḡḡazmač* puis *ras* en 1878. MOHAMMED HASSEN, "Gobana Daci", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 818.

¹⁷ Voir A. CAULK, "Territorial Competition and the Battle of Embabo", *JES*, vol. 13 (1975), pp. 65-88.

¹⁸ A. TRIULZI, "The Background to Ras Gobäna's Expeditions to Western Wälläḡga in 1886-1888: A Review of the Evidence", in H.G. MARCUS, (éd.), *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies*, Michigan State University, 2-5 May 1973, (East Lansing: African Studies, Michigan State University), (1975), pp. 143.

centre, c'est-à-dire dans une large bande est-ouest autour de la future capitale Addis Abäba¹⁹.

Dans ces territoires du sud de l'Abbay où la chrétienté n'avait que faiblement pénétré à l'époque médiévale, il fallait renforcer le concept de l'*aqänna* qui sous-tendait toutes les conquêtes de Mənilək et celles de ses prédécesseurs. Des missions archéologiques furent mises en place. On y découvrit d'anciens *kätämat*, églises et monastères²⁰ ; mais également des textes médiévaux inédits retraçant l'histoire chrétienne de ces espaces. À première vue²¹, ces ouvrages auraient été rédigés sur ordre de Za Dəngəl, souverain éthiopien au court règne (1603-1604) et mis en sureté sur une île du lac Zway dans le Gurage, pendant les migrations oromo. Témoins d'une époque révolue qui marqua la gloire de l'orthodoxie éthiopienne et de la dynastie salomonienne, ces manuscrits semblent en réalité être les corolaires du passage d'une pratique à une véritable politique : l'utilisation de vestiges matériels pour justifier et organiser l'*aqänna*. Or, la diffusion de leur contenu au sud de l'Abbay allait créer une nouvelle mémoire chrétienne toujours présente de nos jours.

¹⁹ Ce système n'est pas sans nous rappeler l'organisation administrative chrétienne du Damot médiéval aux XV^e et début du XVI^e siècle dont nous avons supposé qu'elle avait été mise en place pour les mêmes raisons (voir chapitre 4). À la fin du XIX^e siècle ce système s'opposait à deux autres également mis en place par Mənilək lors de ses différentes conquêtes. Dans certains territoires, le système des *gebbar* fut établi. Des colons (des gouverneurs) du Nord furent nommés et la population locale fut asservie. Il s'agissait principalement des zones proches du centre du Šäwa. Les territoires lointains, basses terres habitées par des chasseurs, agriculteurs et pasteurs étaient directement sous le contrôle du centre. D. DONHAM, "Old Abyssinia and the New Ethiopian Empire: Themes in Social History", in D. DONHAM, W. JAMES, (éd.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Anthropology*, Oxford, James Currey, (2002), p. 37.

²⁰ « Le roi supervise et ordonne en effet une véritable archéologie des traces du passé chrétien de l'Éthiopie : les recherches systématiques de ruines d'églises et de sites royaux, d'objets cultuels et de tabot et de manuscrits, semblent former un véritable programme que l'on reconstitue aisément à travers la Chronique officielle du règne ». B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 59.

²¹ Ces renseignements se trouvent à différents endroits dans le corpus de textes en question que je détaillerai par la suite.

1. L'élaboration d'une histoire chrétienne officielle des territoires du sud de l'Abbay : textes anciens et données contemporaines (1879 – 1906)

L'historiographie du règne de Mənilək II ne s'intéresse que rarement à l'exhumation de ces textes « anciens ». Il existe toutefois quelques études analysant le programme archéologique de Mənilək II et cherchant à travers des exemples à en comprendre les tenants et les aboutissants. C'est notamment le cas de l'article de B. Hirsch et F.X Fauvelle-Aymar qui met en parallèle le règne de Mənilək II avec celui de Zär'ä Ya'eqob en analysant leur programme archéologique et herméneutique²². Dans l'introduction à sa traduction et son édition de trois des textes « anciens » exhumés par Mənilək II, A. Caquot nous propose également des éléments de réflexion²³. Tandis que C. Bosc-Tiessé, dans un article sur la condamnation du tabac dans l'Éthiopie chrétienne, fait une revue des textes concernant cette pratique, textes qui se trouvent appartenir au corpus d'ouvrages retrouvés à Zway par Mənilək II²⁴.

Ces textes découverts à Zway retracent une histoire chrétienne du long XVI^e siècle et de ses bouleversements. Dans le même temps, ils fournissent aux auditeurs une grille de lecture pour comprendre des périodes postérieures. Ils construisent un cadre spatio-temporel dans lequel évoluent tout autant les dirigeants du Šäwa moderne, les territoires du sud de l'Abbay et le royaume chrétien éthiopien.

A. Le petit *Kəbrä nägäšt* et les textes anciens du lac Zway (XVI^e – XX^e siècle)

À l'époque de Šāhlä Šəllase, apparaît pour la première fois une tradition portant sur la découverte de textes anciens cachés sur une île du lac Zway. Deux missionnaires britanniques, CH.W. Isenberg et J.L. Krapf qui résidaient à la cour du dirigeant du Šäwa de 1839 à 1842 rapportent la chose suivante :

« Dans le lac du Gurage, nommé Suai, se trouvent cinq îles sur lesquelles, dit-on, les trésors des anciens rois Abyssiniens auraient été mis à l'abri du Gran lorsque celui-ci

²² B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, « Aksum après Aksum », (2001), p. 59-109.

²³ A. CAQUOT, « Ouriel », (1955), p. 61-88 ; A. CAQUOT, « L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersana Raguel) », *AE*, vol. 2, (1957), p. 91-122.

²⁴ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010).

entra en Abyssinie. La présence de livres éthiopiens fut confirmée par un homme que le roi y envoya en espion »²⁵.

Quelques décennies plus tard, cette tradition refait surface de façon plus détaillée dans la *Chronique de Ménélik II*. Son auteur, le *ṣāḥafe tə'əzaz* Gäbrä Šəllase y explique qu'un moine apporta en 1881 un manuscrit provenant d'une île du lac Zway au *nəguś* du Šäwa²⁶. En 1893, Mənilək, devenu Mənilək II empereur d'Éthiopie en 1889, décida de lancer des expéditions militaires dans cette zone afin d'y collecter les biens des églises qui s'y trouvaient:

« En 1886, année de Marc, Atié Ménélik songea à faire une expédition au lac Zouaï. Dans ce lac, il y a cinq îles appelées Guèlila, Dèbrè Sina, Guiétiéssé-mani, Tèddiècha et Dèbrè tsione. On découvrit dans les différentes îles beaucoup d'objets sacrés, beaucoup de tabots et un grand nombre de livres qui avaient été cachés par les gens de tous les pays au temps de la persécution de Gagne »²⁷.

L'érudit éthiopien Aṣmä Giyorgis, dans son *Histoire des Galla et du royaume du Shäwa*, nous donne également à lire un récit de la découverte des ouvrages de Zway. Ce dernier explique qu'un manuscrit caché à diverses reprises à Zway, fut apporté par un certain *abba* Balaynah à Mənilək²⁸. En 1901, le journaliste français H. Le Roux, en voyage en Éthiopie, fut envoyé par Mənilək II à Zway afin « de pénétrer dans les monuments pour y découvrir et en rapporter les documents, manuscrits ou autre, pouvant intéresser l'esprit éveillé et traditionaliste de Ménélik »²⁹. Nous comprenons que la découverte d'un manuscrit à Zway en 1881 engendra diverses expéditions dans cette zone afin de collecter d'autres ouvrages anciens. Une fois entre les mains de la cour, les manuscrits retrouvés à Zway firent l'objet de descriptions. En découle l'image d'un corpus traitant notamment de l'histoire chrétienne du long XVI^e siècle et plus largement de l'histoire du Šäwa moderne.

²⁵ C.H.W. ISENBERG, J.L. KRAPP, *Journals*, 1968, p. 179: "In the lake of Gurage, called Suai, five islands exist, in which the treasures of the ancient Abyssinian Kings are said to have been hidden from Gagne when he entered Abyssinia. That there are Aethiopic books is confirmed by a man whom the king sent there as a spy".

²⁶ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, 1930, p. 162-163 : « Un moine avait pénétré dans l'île qui se trouve au milieu du lac Zaouï et y avait trouvé de nombreux livres. Comme il ne pouvait pas transporter lui-même tous ces livres dont le poids était extraordinaire, il se contenta d'en rapporter un petit Kébré Nagast [...] ».

²⁷ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 335.

²⁸ ASMÄ GIYORGIS, *Aṣmä Giyorgis*, 1987, p. 85.

²⁹ A. Le ROUX, « Reconnaissance du lac Zouai », *BSG*, vol. 11, (1^{er} semestre 1905), pp. 66-69.

a. Les ouvrages de Zway : petit *Kəbrä nägäšt* et autres textes sur les XVI^e et XVII^e siècles éthiopien

Gäbrä Šəllase et Ašmä Giyorgis fournissent une description similaire d'un des manuscrits apporté de Zway à Mənilək. Ce dernier, désigné comme le petit *Kəbrä nägäšt*, aurait été rédigé par un certain « *liqa makwas Zämäläkot* » petit-fils du *šäḥafe tə'əzaz* de Zär'ä Ya'eqob (1434-1468), l'*azzaž* Marqorewos³⁰ :

« [...] il se contenta d'en rapporter un petit Kébré Nagast qui racontait l'histoire du règne d'Atié Lebné Denguel. Dans ce livre était inscrite la prophétie que l'ange Ragouel avait faite à ce souverain. Le roi vit ce livre et le lut ; il y trouva les paroles que cet ange avait dites à Lebné Denguel »³¹.

Il semble que ce « petit *Kəbrä Nägäšt* » nous soit parvenu. Sa description correspond à celle d'un texte, le *Dərsanä Ragu'el* traduit et édité par A. Caquot sous le titre : *Homélie en l'honneur de l'archange Raguel*³². Ce *Dərsanä Ragu'el* est une vision prophétique rédigée en gə'əz, transmise par l'archange Ragu'el à Ləbnä Dəngəl (1508-1540). Ce texte évoque rapidement l'invasion du royaume chrétien par les armées de l'imam Aḥmad avant de reprendre les grandes lignes d'un pacte (*kidan*) passé entre Na'od (1494-1508) et la Vierge. À travers ce *kidan*, Marie assurait au *nəguś* la pérennité du pouvoir de la dynastie salomonienne sur le royaume chrétien éthiopien. Elle confiait ensuite à l'archange Ragu'el, la tâche d'énoncer l'avenir du royaume à Ləbnä Dəngəl ainsi que des prophéties concernant ses successeurs au Šäwa. L'une des conditions de la survie de cette dynastie était la condamnation de la plante de *seṭaṭira* qui aurait été apportée en Éthiopie par les Oromo. Cette homélie en l'honneur de l'archange Ragu'el ne serait autre que le petit *Kəbrä nägäšt* trouvé à Zway et apporté à Mənilək.

Plusieurs textes, portés à notre connaissance par diverses éditions, partagent avec l'*Homélie en l'honneur de l'archange Ragu'el* certains éléments. Leurs contenus sont particulièrement proches et nombre d'entre-eux revendiquent avoir été cachés puis découverts

³⁰ ASMÄ GIYORGI, *Ašmä Giyorgis*, 1987, p. 85.

³¹ En effet, Bairu Tafla, éditeur et traducteur d'Ašmä Giyorgis estime que son histoire des Oromo fut rédigée entre 1900, période où la chronologie de la narration prend fin, et 1915, date à laquelle l'auteur décéda. Tandis que Gäbrä Šəllase, chroniqueur de Mənilək II décéda en 1912. Pour une biographie succincte des deux personnages voir Interlude.

³² A. CAQUOT, « Raguel », (1957).

à Zway. Il pourrait dès lors s'agir des ouvrages trouvés à Zway lors des expéditions mises en place dans ce but par Mənilək II.

Un autre texte partage avec l'*Homélie en l'honneur de l'archange Ragu'el* la prophétie faite à Ləbnä Dəngəl par l'archange. Il fut traduit et édité par A. Caquot, sous le titre *Histoire amharique de Grañ et des Galla*, et renommé à juste titre par G. Lusini, *Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl* d'après l'incipit du texte³³. L'*histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl* retrace en amharique une histoire mythique des Oromo, présentés comme les enfants d'une sœur du roi Amdä Şəyon (1314-1344) et d'un esclave. Originellement chrétiens, vivant dans la région de Däbrä Yärär et Däbrä Zəqwala, ces enfants se fièrent aux paroles de démons qui les poussèrent à oublier leur langue maternelle, à dévoyer le culte orthodoxe et à fumer la plante de *seṭaṭira*. À l'époque de Ləbnä Dəngəl, les Oromo seraient devenus aussi nombreux que les chrétiens. Copiant leurs mœurs, le souverain éthiopien s'attira les foudres divines et sa punition fut l'arrivée de l'imam Aḥmad. L'un des manuscrits utilisés par A. Caquot pour son édition de l'*Histoire des Galla et de la Vision de Ləbnä Dəngəl* comprend une note stipulant que sa rédaction remonterait au tout début du XVII^e siècle et qu'elle aurait eu lieu sur ordre de Za Dəngəl (1603-1604)³⁴.

Six autres textes partagent avec les deux précédents des thématiques identiques : une causalité entre le *ḡihād* et les migrations oromo, la condamnation de la plante de *seṭaṭira*, les répercussions des bouleversements du XVI^e siècle sur la royauté chrétienne, la désignation des lieux saints du Šäwa et une période de rédaction commune pendant le règne de Za Dəngəl.

L'*Histoire amharique de Grañ et des Galla* fut traduite et éditée par A. Caquot en 1957³⁵. Il s'agit d'un texte traitant de l'origine commune de l'imam Aḥmad et des Oromo que l'on trouve à l'identique dans l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*. Un court traité sur l'amour que portait le saint éthiopien Zär'ä Buruk au Christ sauveur du monde reprend une condamnation de la plante de *seṭaṭira* similaire à celle de l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*³⁶.

³³ C. BOSCH-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), § 9 note 11.

³⁴ G. LUSINI, "Documents", (1994), p. 644; G. LUSINI, "Documenti ", (1991-1992), p. 166.

³⁵ A. CAQUOT, « Histoire amharique », (1957), pp. 123-143.

³⁶ Mf. EMMML 80, 144 (W.F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Monastic Microfilm Library, Collegeville*, vol. 1: *Project Numbers 1-300*, Collegeville, St John's Abbey and University, 1975, p. 84, 146) ; EMMML 1126, 1313 (GETACHEW HAILE, *A Catalogue*, 1975, p. 32, 331-332) ; EMMML 1521 (GETACHEW HAILE, W.F. MACOMBER, *A Catalogue*, 1981, p. 20), 6337 (non catalogué), ms. BNF Éthiopien 594 (S. STRELCYN, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Griaule, Tome 4. Éthiopien 373-Éthiopien 674. Nouvelles acquisitions : Éthiopien 301-304, 675-687*, Paris, Imprimerie Nationale, 1954, p. 178). Pour les mss. BNF Éthiopien 145, 216, 217, 230, 255, 256, 257, 258, la description des catalogues donne à penser qu'il pourrait s'agir du même texte, voir H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*,

Le *Zena wäyzäro Agäya*, le *Zena Elyas* et une chronologie de la période de domination oromo ont été récemment traduits par Getatchew Haile sur la base des manuscrits EMLL 1126 et EMLL 6337. *L'Histoire de la Wäyzäro Agäya* est celle d'une descendante de Za Dəngəl. Elle séjourna pour un temps sur une île du lac Zway où elle se cacha des Oromo. Elle en rapporta à la cour éthiopienne des textes, dont un petit *Kəbrä Nəgäšt* et l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*, qui y avaient été cachés. Leur lecture faite devant Susnəyos aurait conduit ce dernier à abandonner la fois catholique. La *wäyzäro Agäya* serait ensuite retournée cacher des ouvrages à Zway pour les protéger des Oromo. À la suite de ce texte se trouve une chronologie de la période de domination oromo. Elle présente une prophétie sur la période de domination oromo et résume brièvement les événements de la fin du ^{xv}^e siècle jusqu'au règne de Za-Dəngəl. Cette chronologie se trouve quasiment à l'identique dans le *Dərsanä Ragu'el* et l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*. Ces textes stipulent qu'ils furent commandés par Za Dəngəl et rédigés par le *liqa* Za Malakot, petit fils de Marqorewos, chef des scribes et *ṣāḥafe tə'əzaz* de Zär'ä Ya'eqob³⁷ : « Nous, les scribes et gardiens des secrets des rois pieux Šäršä Dəngəl et Zädəngəl avons écrit ce livre d'histoire, et l'avons placé dans les archives de l'île du lac Zway, afin qu'il soit un témoin pour les temps futurs, pour la préservation de la lignée des rois »³⁸.

Le *Zena Elyas* est le récit de la vie de ce moine, parent de Zär'ä Ya'eqob (1438-1464), évangéliste du Šäwa et plus précisément de la région d'Əntotto. Ce texte partage avec un autre – le *Dərsanä Ura'el* – l'idée de la christianisation ancienne du Šäwa et plus précisément du Šäwa méridional et des territoires du sud de l'Abbay. Ce *Dərsanä Ura'el* fut traduit et publié par A. Caquot en 1955³⁹. C'est un pseudépigraphe désignant les lieux saints d'Éthiopie au travers de leur sanctification par l'archange qui y déposa pour ce faire une goutte du sang du Christ récolté après sa crucifixion. Le texte édité par A. Caquot est vraisemblablement une version plus courte d'un texte plus long présentant lui aussi une histoire des églises d'Éthiopie sous forme de vision⁴⁰. Cette version dessine une géographie sainte de l'Éthiopie autour du Šäwa et des sites de Däbrä Yärär, de Däbrä Zəqwala et Männagäša.

Paris, Imprimerie Nationale, 1877, p. 221-222 ; M. CHAINE, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidaillhet*, Paris, Leroux, 1913.

³⁷ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), note 51 : mf. EMLL 1126, 113r. Ce passage n'est pas dans la traduction de Getatchew Haile.

³⁸ GETACHEW HAILE, "History of Abba Eləyas Gədamawi", pré-print, (2009), p. 52: "We scribes of commands and secrets of the righteous kings, Šäršä Dəngəl and Zädəngəl, wrote this book of history, and places it in the archives of books on the islands of Z'ay, to be a witness in the latter time, for the preservation of the line of kings".

³⁹ A. CAQUOT, « Ouriel », (1955), p. 61-88 ; A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 91-122.

⁴⁰ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), note 4.

C'est tout autant le contenu de ces ouvrages, que l'origine dont ils se réclament, qui nous laissent à penser qu'il s'agit des ouvrages trouvés à Zway dans le dernier tiers du XIX^e siècle. D'autant qu'une recension de ces derniers, effectuée dans différents catalogues de manuscrits éthiopiens par C. Bosc-Tiessé, montre qu'à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle et courant XX^e siècle, ces textes furent compilés avec d'autres écrits historiques, dans des configurations toujours différentes mais de manière récurrente notamment avec des chroniques royales de types divers⁴¹. Ils forment alors un corpus de textes regroupés autour d'une même thématique : l'histoire de l'Éthiopie chrétienne, des origines à leur période de rédaction.

- *Recension des ouvrages de Zway : des compilations*

Ces textes sont associés sous différentes formes dans six manuscrits EMMML (Mf. EMMML 80, 144, 1126, 1313, 1521, 6337) et dans un ms. BNF Éthiopien (Éthiopien 594), tandis que leur description dans d'autres manuscrits appartenant aux collections de la BNF laisse à penser qu'ils sont également présents dans huit autres manuscrits⁴². Nous proposons ci-après un inventaire ainsi que quelques hypothèses sur leur compilation au sein de mêmes manuscrits. La recension qui suit n'est pas exhaustive. Et pour cause, plusieurs régions éthiopiennes n'ont pu être atteintes par les missions de microfilmage EMMML, ces dernières ayant subi un arrêt brutal en 1987 en raison de la situation politique du pays⁴³. En outre, les différents voyages « d'explorateurs » européens entraînèrent le pillage de ressources textuelles et nombre d'entre elles n'ont probablement jamais refait surface.

Le EMMML 80 est composé comme suit : *Histoire des Galla* ff. 3a-42a ; *Histoire de la wäyzäro Agäya* ff. 42a-43a ; *Chronologie des temps Galla* f. 43ab ; *Vision de l'empereur Ləbnä Dəngəl* ff. 43b-44a ; *Histoire de Takasta Bərhan* ff. 44a-46⁴⁴.

Le EMMML 144 comprend : *Dərsanä Ura'el* ff. 1a-106b ; *Histoire des Galla* ff. 106b-137a ; *Histoire de la wäyzäro Agäya* ff. 137a-138a ; *Chronologie des invasions Galla* ff.

⁴¹ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), §21.

⁴² C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), note 42.

⁴³ B. HIRSCH, « L'étrangeté des sources », *Hypothèses*, vol.1, (2003), p. 321-329, § 9.

URL : www.cairn.info/revue-hypotheses-2003-1-page-321.htm. Dernière consultation le 13/03/2012.

⁴⁴ W.F. MACOMBER, *Catalogue*, 1975, p. 84.

138ab ; *Sur l'amour de Zär'ä Buruk pour le sauveur du monde* ff. 138b-140a ; *Histoire de Grañ* ff. 140a - 145b ; *Chronologie du monde* ff. 145b -148a⁴⁵.

Le EMMML 1126 comprend : *La foi de James Baradaeus* ff. 2a-23a ; *Le livre de l'Histoire* ff. 23b-115b ; *le Zena abba Əlyas* ff. 23b-61a ; *Histoire des Galla, vision de l'empereur Ləbnä Dəngəl et l'invasion de Grañ* ff. 61a-113a ; *L'histoire d'abba Əlyas et l'histoire des Galla* f. 113a ; *l'histoire du manuscrit et de son possesseur la wäyzäro Agäya* ff. 113a-115b⁴⁶.

Le EMMML 1313 comprend *l'Histoire des Galla, l'invasion de Grañ et la vision de l'empereur Ləbnä Dəngəl* ff. 2A-38a ; *les chroniques royales éthiopiennes jusqu'à Susnəyos* ff. 38a-77b ; *Introduction à l'Histoire* ff. 38a-42a ; *Chronologie d'Adam au Christ* f. 38a ; *Chrétienté et disputes religieuses* f. 39a ; *Généalogie de Marie* f.42a ; *Chronique royale* ff. 42a-68a ; *Mənilək I* f.42a ; *Généalogie des rois éthiopiens de Mənilək I à Abreha et Asbeha* f. 49b ; *Abba Salama* f. 49b ; *les neuf saints* f.50a ; *Täklä Haymanot* f. 50b ; *Yekuno Amlak* f. 52a ; *Amdä Şəyon* f. 54a ; *Zär'ä Ya'eqob* f. 58b ; *Ləbnä Dəngəl* f. 59a ; *Ya'eqob* f. 66a ; *Susnəyos* f.67a ; *Histoire du monde* f. 68a-76b ; *Chronologie du monde jusqu'au Christ* f. 68a ; *Chronologie des premiers 98 patriarches d'Alexandrie de Saint Marc à Mareqos* f. 71a ; *Règles de la bienséance royale* f. 74a⁴⁷.

Le EMMML 1521 : *Histoire des Galla, de l'invasion de Grañ et de la vision de Ləbnä Dəngəl* pp. 1-66 ; *Chronique de l'empereur Tewodros par le däbtära Zannab* pp. 1-30⁴⁸.

Le BNF Éthiopien 145 : *Liste généalogique et résumé de l'histoire des rois d'Abyssinie ; Histoire de David* f. 11 ; *Liste généalogique et résumé de l'histoire des rois du Šäwa et des rois d'Abyssinie de Zär'ä Ya'eqob à Täklä Giyorgis* f. 16 ; *Histoire de Grañ et de l'invasion Galla*⁴⁹.

Le BNF Éthiopien 216 : *recueil de chants royaux en l'honneur d'Amdä Şəyon et de Zär'ä Ya'eqob* f. 3-18 ; *Notice sur le règne de Dawit surnommé Ləbnä Dəngəl* fol. 18 ;

⁴⁵ W.F. MACOMBER, *Catalogue*, 1975, p. 146.

⁴⁶ GETATCHEW HAILE, *Catalogue*, 1979, p. 32.

⁴⁷ GETATCHEW HAILE, *Catalogue*, 1979, p. 331-332.

⁴⁸ GETATCHEW HAILE, W.F. MACOMBER, *Catalogue*, 1981, p. 20.

⁴⁹ S. STRELCYN, *Catalogue*, 1954, p. 178.

Histoire des guerres du musulman Grañ sous Ləbnä Dəngəl et Gälawdewos fol. 20 ; Histoire de l'invasion des Galla fol. 23 ; Anecdotes historiques fol. 25 ; Chronique abrégée des rois d'Éthiopie jusqu'à Bä'ädä Maryam fol. 31 ; Notice sur la transmission du royaume, de la famille des Zag^we à la famille salomonienne fol. 38⁵⁰.

Le BNF Éthiopien 217 : *Recueil de chants royaux et de poésies fol. 1-49 ; Légende sur le roi David le psalmiste fol. 51 ; Histoire des guerres de Grañ sous Ləbnä Dəngəl fol. 58 ; Histoire de l'invasion des Galla fol. 63 ; Collection de poésies amhariques sur divers sujets, la plupart concernant l'expédition italienne de 1895 fol. 67⁵¹.*

Le BNF Éthiopien 230 : *poèmes sur le martyr de Saint Cyr fol. 3 ; Histoire des guerres de Grañ et de l'invasion Galla sous Ləbnä Dəngəl fol. 14 ; Récit du songe de Pharaon expliqué par Joseph fol. 23 ; Histoire des guerres de Grañ fol. 31 ; Guerre de Grañ et invasion des Gallas fol. 41v ; Salam à Saint Cyr fol. 50 ; Histoire de Yared fol. 60⁵².*

Le BNF Éthiopien 255 : *liste chronologique des rois d'Éthiopie depuis les origines jusqu'à Iyoas fol. 2 ; Campagnes de Grañ sous Ləbnä Dəngəl fol. 19 ; Autre récit de l'invasion de Grañ fol. 33v ; Mœurs des Galla fol. 35 ; Composition sur Ləbnä Dəngəl fol. 36⁵³.*

Le BNF Éthiopien 256 : *Abrégé chronologique de l'histoire des rois d'Éthiopie. Les origines, la conversion au christianisme par l'abba Salama ; liste des rois jusqu'à Täklä Giyorgis fol. 3 ; Histoire de Grañ et de l'invasion Galla fol. 13 ; Mœurs des Galla fol. 26 ; Liste des rois depuis le fondateur de la dynastie salomonienne, Ebna Elhakim fol. 27⁵⁴.*

Le BNF Éthiopien 257 : *Chronique de Tewodros par l'aläqa Walda Maryam du Šäwa fol. 3 ; Guerres de Grañ sous Ləbnä Dəngəl et Gälawdewos fol. 75⁵⁵.*

Le BNF Éthiopien 258 : *Chronique de Tewodros fol. 3 ; Histoire des guerres de Grañ sous Ləbnä Dəngəl et Gälawdewos fol 71⁵⁶.*

⁵⁰ M. CHAINE, *Catalogue*, 1913, p. 18.

⁵¹ M. CHAINE, *Catalogue*, 1913, p. 20.

⁵² M. CHAINE, *Catalogue*, 1913, p. 27.

⁵³ M. CHAINE, *Catalogue*, 1913, p. 42.

⁵⁴ M. CHAINE, *Catalogue*, 1913, p. 46.

⁵⁵ M. CHAINE, *Catalogue*, 1913, p. 43.

Ces différentes compilations associent plusieurs textes présentant une vision uniforme du royaume chrétien. En ce qui concerne les textes traitant des Oromo – *L’histoire des Galla et de la Vision de Ləbnä Dəngəl*, *l’Histoire de la wäyzäro Agäya* et la *Chronologie des invasions Galla* – G. Lusini remarquait qu’il s’agissait d’un des groupes d’ouvrages éthiopiens renseignant leur migration⁵⁷. Nous pouvons y ajouter l’œuvre de l’*abba* Baḥrəy qui y est entièrement dédiée⁵⁸ et d’autres ouvrages comprenant diverses informations telles que celles de l’*aläqa* Tayyā⁵⁹ ou d’Ašmä Giyorgis⁶⁰. Cependant, ces trois textes proposent une vision spécifique de ces événements puisqu’ils les lient au *ḡihād* de l’imam Aḥmad. La guerre de religion, tout comme les migrations oromo y sont perçues comme des punitions infligées aux chrétiens à cause de la fierté de Ləbnä Dəngəl et de l’adoption de certaines pratiques contraire au christianisme. En ce sens, ils se distinguent grandement des ouvrages de l’*abba* Baḥrəy, de l’*aläqa* Tayyā et d’Ašmä Giyorgis. Ce dernier les rejeta par ailleurs en les considérant comme des traités de magie, d’astrologie ou de divination⁶¹.

L’histoire des Galla et de la Vision de Ləbnä Dəngəl est le texte le plus long à ce sujet. Il contient des traditions chaotiques et parfois contradictoires qui rendent sa lecture et sa compréhension parfois mal aisées. Il en existe deux versions : une version courte traduite et éditée par A. Caquot ne présentant ni le récit de la vision de Ləbnä Dəngəl, ni d’indication sur sa période de rédaction⁶². Et une version longue contenue dans les EMMML 80, 144, 1126, 1313 et 1521. Selon G. Lusini la version courte traduite par A. Caquot serait un résumé de la version longue qu’il considère dès lors comme l’original⁶³. La réunion de ce texte avec *l’Histoire de la wäyzäro Agäya* se justifie par le contenu de ce second texte. G. Lusini explique le rôle joué par le livre de *l’Histoire des Galla* dans l’histoire culturelle éthiopienne. C’est parce que cette femme d’origine noble aurait trouvé cet ouvrage à Zway et qu’elle en aurait cité des extraits à Susnəyos, que ce dernier aurait renoncé à la foi catholique. Ce texte remanie l’histoire en présentant Susnəyos comme un souverain repent et efface toute trace des révoltes causées par sa conversion⁶⁴. Enfin le dernier texte, la *Chronologie des temps*

⁵⁶ M. CHAINE, *Catalogue*, 1913, p. 43.

⁵⁷ G. LUSINI, “Documents”, (1994), p. 641.

⁵⁸ Voir chapitre 5.

⁵⁹ Voir chapitre 2.

⁶⁰ Voir Interlude.

⁶¹ ASMÄ GIYORGIS, *Asma Giyorgis*, 1987, p. 53-70.

⁶² G. Lusini indique que le passage suivant est manquant dans la version courte : « Nous n’avons pas écrit ce livre suivant notre volonté, pour trouver la gloire, mais nous l’avons écrit sur ordre du roi Za Dəngəl, fils de notre roi Malak Sagad, l’Orthodoxe et aimé de Marie, c’est-à-dire Šāršā Dəngəl, et pour le bien des éthiopiens ». G. LUSINI, “Documents”, (1994), p. 643.

⁶³ G. LUSINI, “Documents”, (1994), p. 643.

⁶⁴ G. LUSINI, “Documents”, (1994), p. 645.

Galla, soulignait les conséquences de l'arrivée des Oromo sur le royaume chrétien qu'il quantifiait dans la durée. Dans le même temps, il venait souligner le rôle de Za Dəngəl dans la rédaction de ces trois textes, puisque les années de « règne » des Oromo débutaient à la mort de souverain. Selon G. Lusini, ce phénomène justifiait leur datation que leur auteur faisait remonter au règne de Za Dəngəl⁶⁵. Toutefois, ces arguments me paraissent peu convaincants et je proposerai une autre datation par la suite.

Ces trois textes contenus dans les EMMML 80, 144 et 1126 forment pour G. Lusini un corpus standardisé. *L'histoire des Galla et de la Vision de Ləbnä Dəngəl*, *l'Histoire de la wäyzäro Agäya* et la *Chronologie des invasions Galla* s'y répondent les uns les autres et présentent une version des bouleversements du XVI^e siècle. A mon sens, ce corpus standardisé fut agrémenté d'autres textes visant à les expliciter. *L'Histoire de Grañ et des Galla* partage avec *l'Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*, l'idée d'une origine commune des Oromo et de l'imam Aḥmad. Ne contenant pas la vision de Ləbnä Dəngəl, il insiste sur la généalogie de ces deux bouleversements. Il les rend par conséquent « plus lisibles ». Le texte concernant Zär'ä Buruk revient sur la condamnation de la plante de *seṭaṭira* et explique en quelque sorte pourquoi Ləbnä Dəngəl aurait été châtié pour sa consommation. Ensuite, le *Zena Əlyas* et le *Dərsanä Ura'el* rappellent la présence chrétienne au Šäwa méridional considéré dans *l'Histoire des Galla et de la Vision de Ləbnä Dəngəl*, *l'Histoire de la wäyzäro Agäya* et *l'Histoire de Grañ et des Galla*, comme le berceau des Oromo et de l'imam Aḥmad tous chrétiens à l'origine. Enfin, au sein de ces compilations, la chrétienté du Šäwa méridionale et plus largement du sud de l'Abbay est également lisible dans l'association du texte sur Zär'ä Buruk et du *gädla Mäba'a Şayon*. En effet, ce dernier saint moine est connu pour avoir évangélisé l'Əndägbätän au XV^e siècle⁶⁶.

Ces textes furent tous ou en partie intégrés dans d'autres compilations présentant un ancrage plus large dans l'histoire de l'Éthiopie chrétienne. Compilés à des chroniques royales, à des généalogies ou à des listes de patriarches, ils semblent combler un trou documentaire sur le XVI^e siècle. Ces compilations paraissent constituer une somme sur l'histoire de l'Éthiopie, une sorte d'histoire totalisante des origines du royaume à leur période de mise en forme.

- *Le Dərsanä Ragu'el*

Le *Dərsanä Ragu'el* n'appartient jamais à ses compilations. L'édition de ce texte par A. Caquot en 1957 fut réalisée à l'aide de trois copies de l'homélie qui lui furent

⁶⁵ G. LUSINI, "Documents ", (1994), p. 646.

⁶⁶ Voir chapitre 5, p. 257-266.

communiquées par le *däbtära* Seyum Walda Giyorgis et d'un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de France, l'Éthiopien Griaule 348⁶⁷. A. Caquot ne précise pas le contenu des recueils d'homélies qu'il reçut du *däbtära*. Quant à l'Éthiopien Griaule 348, nous savons qu'il ne contient que le *Därsanä Ragu'el*⁶⁸. Il est possible d'envisager que ce *Därsanä Ragu'el* ne se trouve dans aucune des compilations présentées plus avant, du fait de son contenu particulièrement proche de l'*Histoire des Galla et de la Vision de Ləbnä Dəngəl*. Il aurait été redondant de faire figurer les deux textes dans un même manuscrit.

À la fin du XIX^e siècle, le *Şäḥafe tə'əzaz* de Mənilək II, Gäbrä Šəllase, fit copier et enluminer trois recueils d'homélies pour l'église d'Əntotto Ragu'el et un quatrième pour Mənilək II et sa femme Taytu⁶⁹. Trois de ces copies furent microfilmées par les missions EMMML. Il s'agit des mfs. EMMML 41, 60 et 428. Les deux premiers comprennent le *Därsanä Ragu'el*, le *Därsanä Fanu'el*, le *Därsanä Suryal*, le *Därsanä Saraqe'el* et le *Därsanä Gabra'el*⁷⁰. Le mf. EMMML 428 ne contient que le *Därsanä Ragu'el* et cinq miracles attribués à cet archange⁷¹. A cette liste, nous pouvons ajouter un manuscrit de la bibliothèque Vaticane, le Vaticanus Aethiopicus 82⁷². Cette copie fut réalisée en 1896 pour un *ras mäk'annen*. Ces copies royales du *Därsanä Ragu'el* mentionnent l'ordre donné par Za Dəngəl de leur mise par écrit⁷³. Sur la base d'arguments que nous développerons par la suite, il est fort probable que ces manuscrits contiennent une version identique ou très proche du *Därsanä Ragu'el* traduit et édité par A. Caquot.

Notons cependant qu'il existe plusieurs textes portant ce titre. C. Bosc-Tiessé en dénombre trois distincts de celui étudié ici⁷⁴. Il s'agit probablement de ceux contenus dans les manuscrits suivants. Dans les EMMML 1835 et 1841, nous trouvons à la fois le *Därsanä Ragu'el* et le *Därsanä Ura'el*. Leurs colophons précisent qu'il s'agit d'ouvrages rédigés respectivement au XV^e et au XVII^e siècle⁷⁵. Getatchew Haile, qui catalogua ces manuscrits,

⁶⁷ A. CAQUOT, « Ragu'el », (1955), introduction.

⁶⁸ S. GREBAUT, *Catalogue*, 1941, p. 52-53.

⁶⁹ Mf. EMMML 41 (C.W. MACOMBER, *Catalogue*, 1975, p. 44-45), mf. EMMML 60 (C.W. MACOMBER, *Catalogue*, 1975, p. 62-63), mf. EMMML 428 (C.W. MACOMBER, *Catalogue*, 1976, p. 148). C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), note 23 : « Il est probable que ce texte se trouve aussi dans l'exemplaire copié en 1904 pour cette église, passé plus tard dans les mains d'un collectionneur privé en occident et aujourd'hui conservé à la Cultural Association of Tigay, Maqale, sous le numéro P ».

⁷⁰ C.W. MACOMBER, *Catalogue*, 1975, p. 44-45 ; C.W. MACOMBER, *Catalogue*, 1975, p. 62-63.

⁷¹ C.W. MACOMBER, *Catalogue*, 1976, p. 148.

⁷² S. GREBAUT, E. TISSERAND, *Codices aethiopici Vaticani et Bogiani, Barberinianus Orientalis 2 Rossianus 865*, Vatican, 1935, p. 296-317.

⁷³ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), § 17 et 18 : « Elle [Maryam Sena épouse de Sarsa Dəngəl] meurt ensuite en paix et l'énonciation de sa mort est immédiatement suivie par l'annonce du règne de Za Dəngəl et l'ordre de celui-ci de mettre par écrit la vision qu'a eue le roi Ləbnä Dəngəl ».

⁷⁴ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), note 13.

⁷⁵ GETATCHEW HAILE, *Catalogue*, 1981, p. 318, 348.

précise que le mf. EML 1835 fut probablement copié à la résidence d'un *qes aše* ou *qäsis aše* dont il ne donne pas le nom⁷⁶. Dans la notice du mf. EML 1841, l'historien éthiopien identifie le rédacteur du mf. EML 1835 à celui du mf. EML 1841 : l'*Abuna Zakkareyas, qes aše* de Zär'ä Ya'eqob⁷⁷. Le contenu du *Därsanä Ragu'el* étudié ici n'est pas compatible avec une rédaction avant le XVII^e siècle, d'autant qu'il ne contient pas la prophétie faite à Ləbnä Dəngəl. Il ne peut donc s'agir des mêmes textes.

Les analyses qui vont suivre portent uniquement sur les textes retrouvés à Zway. C'est tout autant leur contenu, que leur datation et leur objectif qui vont occuper les développements des prochains paragraphes. Tous vont servir de base à la politique territoriale et religieuse de Mənilək II dans le Šäwa méridional et plus largement au sud de l'Abbay. Comme l'indiquent nombre de leurs incipits, leur élaboration porte les traces d'un *scriptorium* royal. Toutefois, il semble que celui-ci ne fut pas celui de Za Dəngəl.

B. Justifier la conquête des territoires du sud de l'Abbay : l'élaboration du corpus de Zway par la cour de Mənilək II (dernier tiers du XIX^e siècle)

En arrière-plan à la découverte des manuscrits du corpus de Zway, nous retrouvons une problématique récurrente de l'histoire moderne et contemporaine de l'Éthiopie chrétienne et plus précisément de l'histoire du Šäwa moderne : les destructions de lieux de culte chrétien pendant le *ğihād* de l'imam Aḥmad et la disparition des biens des églises et monastères qui en résultèrent.

De nombreuses traditions orales et écrites mettent en relation le *ğihād* et le transfert des biens des lieux de culte chrétien et de leurs personnels en lieux sûrs. Ašmä Giyorgis, lorsqu'il retrace l'histoire du Šäwa moderne, explique comment l'un de ses dirigeants, Abbəyye, aurait donné la localité de Gafagaf au clergé à qui il confia la garde des trésors des églises du Šäwa, cachés dans le Mänz pendant la guerre de religion du XVI^e siècle⁷⁸. Encore aujourd'hui, lorsque nous nous trouvons dans l'ouest du Šäwa, notamment dans la région d'Ambo et de Waliso, ancien territoire de l'Əndäğäbtän, nos interlocuteurs membres du clergé expliquent comment les trésors des églises furent cachés pendant le *ğihād*. Deux traditions se

⁷⁶ GETATCHEW HAILE, *Catalogue*, 1981, p. 318.

⁷⁷ GETATCHEW HAILE, *Catalogue*, 1981, p. 348.

⁷⁸ ASMÄ GIYORGIS, *Asmä Giyorgis*, 1987, p. 509.

font face. L'une, la plus courante, évoque une migration de ces objets vers le nord de l'Abbay, dans le Goğğam. La seconde, précise que ces trésors d'église furent cachés sur l'île du cratère de Wänči aux environs de la ville de Waliso. Plutôt que de parler de destructions des biens chrétiens à cette époque – phénomène largement constaté – l'idée sous-entendue par ces traditions serait que « les vestiges du christianisme ne peuvent être effacés »⁷⁹. Ils auraient été en grande partie conservés.

À une époque que nous pouvons vraisemblablement situer dans la seconde partie du XIX^e siècle, Zway cristallisa une partie de ces traditions. Ce phénomène coïncide avec une nouvelle description de Zway. Sa christianisation à l'époque médiévale est affirmée contemporanément à sa conquête par les dirigeants du Šäwa moderne. Dans le même temps, on y retrouve des textes affirmant la légitimité des gouverneurs de cette province. À première vue, ce phénomène apparaît comme une justification des conquêtes dans la droite ligne des principes de l'*aqänna*. Cependant, l'expansion territoriale du Šäwa est rapidement supplantée par l'exposé de plusieurs préceptes désignant clairement un personnage, Mönilək, et son avancée vers les territoires du sud de l'Abbay.

a. Le lac Zway réceptacle d'une tradition chrétienne éthiopienne

Le lac Zway est une étendue d'eau se trouvant à environ 200 kilomètres au sud-ouest d'Addis Abäba. À l'époque médiévale, ce lac se trouvait au sud-est du Damot, probablement dans le Wäg voisin⁸⁰. Plusieurs textes mentionnent l'envoi en exil de moines éthiopiens dans la région du lac Zway, au XIV^e siècle, au milieu de populations « païennes » et musulmanes. Ce fut notamment le cas de Bäšälotä Mika'el, d'Aron et de Filpos⁸¹. Un texte relatif au règne de Bä'ädä Maryam (1468-1478), présente cette localité comme le lieu d'exil d'un certain *abba* Mika'el, chef des moines de Däbrä Malago qui aurait prédit à ce roi sa défaite contre les troupes de l'émir de l'Adal qu'il combattait alors⁸². Le probable éloignement de Zway par rapport au domaine royal à cette époque faisait de cette localité un lieu propice aux déportations. Ce phénomène n'est pas sans nous rappeler le cas du Damot médiéval. À l'instar

⁷⁹ GUEBRE SELLASIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281.

⁸⁰ Voir chapitre 1.

⁸¹ TADDESSE TAMRAT, *Church and State*, 1972, p. 188-189, note 3 ; M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003. Sur le récit de ces exils voir chapitre 5, p. 239 et suivantes.

⁸² Cette information appartient à un texte traduit et édité par J. Perruchon dans le *Journal Asiatique* de 1894, comprenant des fragments de la vie de Bä'ädä Maryam, d'Eskender, d'Amdä Šəyon II et de Na'od. Voir J. PERRUCHON, « Histoire d'Eskender », (1894), pp. 319-366.

de ce dernier, la région de Zway constituait probablement une « zone d'influence » du royaume chrétien aux XIV^e et XV^e siècles.

Au début du XVI^e siècle, F. Alvares décrivait toujours Zway comme un territoire « païen » dont la population refusait de se convertir au christianisme⁸³. Le chapelain explique que face à ce phénomène, un Prêtre Jean décida d'y faire construire un monastère où il installa de nombreux moines⁸⁴. Puis que quelques temps après ces édifications prirent de l'ampleur :

« L'actuel Prêtre Jean [Ləbnä Dəngəl] y fit construire d'autres églises et monastères, y établit plusieurs moines, prêtres et laïques chrétiens qui une fois la pacification du territoire acquise retournèrent chez eux »⁸⁵.

F. Alvares fut très impressionné par le choix du *nəguś* puisqu'il ajoute qu'il s'agissait alors d'un territoire musulman⁸⁶. De lieu d'exil, Zway accéda à un nouveau statut au début du XVI^e siècle. Les souverains chrétiens tentèrent d'y pénétrer en y construisant des lieux de culte et en veillant à son évangélisation. Mais cette volonté ne dut avoir que de minces répercussions. En 1532, les troupes de l'imam Aḥmad se trouvaient dans la région. 'Arab faqīh remarque alors la présence d'églises sur les îles du lac Zway mais dans le même temps, il note que la présence chrétienne y est faible :

« L'imam partit deux jours de Djoradji et campa au dessus du lac Zaouāï, dont l'eau est douce. Les barques le parcourent en trois jours. Il s'y trouve trois îles, chacune séparée de l'autre ; dans chacune existent trois églises. L'imâm voulut faire construire des barques pour y aborder. Mais les musulmans se plaignirent de leur peu d'approvisionnements et lui dirent : « Laisse le lac et monte dans le pays du Hadyâ ; les gens de ce pays qui ont embrassé l'islam suffiront à combattre les chrétiens des îles ».

Cette description du lac Zway se comprend aisément au regard des informations de F. Alvares fournies quelques années auparavant. Ni l'imam Aḥmad, ni ses troupes, ne se rendirent sur les îles du lac Zway. Ils délèguèrent le soin de combattre leurs habitants aux musulmans voisins du Hadya. Ces derniers étaient suffisants pour venir à bout des chrétiens de Zway. Cette indication sous-entend que les chrétiens n'étaient pas nombreux à Zway. Surtout ils semblaient rassemblés uniquement sur les îles, dans les églises. Il n'y aurait eu que

⁸³ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 397-398.

⁸⁴ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 397-398.

⁸⁵ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p.437.

⁸⁶ C.T. BECKINGHAM, G.W.B. HUNTINGFORD, *The Prester John*, vol. 1, 1961, p. 397-398.

le personnel des lieux de culte pour représenter la chrétienté à Zway en 1532. Il s'agit peut être d'un biais de cette source cherchant à minimiser les forces chrétiennes, mais dans le même temps, elle signale une faible diffusion du christianisme dans cet espace, justifiée par les témoignages antérieurs.

Parallèlement, l'absence de campagnes menées par l'imam dans cette zone s'explique par un second phénomène : l'incapacité des musulmans à combattre sur une étendue d'eau. Ce n'est qu'en 1537, avec le séjour des armées de l'imam dans le Dämbəya que les musulmans combattirent sur l'eau pour la première fois⁸⁷. Aucun des lacs et plans d'eau situés dans le Sud ne fut le théâtre d'affrontements avant cette date. Puisque les musulmans ne retournèrent plus au Sud après 1533, Zway aurait donc été en partie épargnée par le *ḡihād*. À l'inverse, la région de Zway fut dévastée lors des migrations oromo. Elle fut l'une des premières zones touchées par l'expansion territoriale de cette population. Šārša Dəngəl (1563-1597) y dirigea ses premiers combats et ce, sans accéder à une véritable victoire⁸⁸. À l'époque médiévale, Zway fut vraisemblablement visée par le programme politico-religieux des souverains éthiopiens. Toutefois, ce territoire ne resta probablement qu'aux marges du royaume avant d'être annexé par les Oromo.

La conquête de cette zone, décrite comme celle du Gurage, fut entamée par Šāhlä Šəllase dans la première partie du XIX^e siècle. E. Combes et M. Tamisier, témoins oculaires de ces expéditions rapportaient « au sud-ouest et à l'ouest, son royaume s'étend jusqu'à Guragé, Choa Meda et les Galla Boréna »⁸⁹. Šāhlä Šəllase n'annexa pas le Gurage. À sa mort, ce territoire appartenait seulement aux zones d'influence du Šäwa moderne. La conquête du Gurage fut achevée en 1893 par Mənilək II. Comme ailleurs, les expéditions menées par les deux dirigeants du Šäwa dans le Gurage et à Zway furent justifiées par l'appartenance de ces espaces au royaume chrétien médiéval avant les migrations oromo. Dès lors, les traditions se multiplient quant à une forte présence chrétienne à Zway depuis une époque reculée. C'est tout autant les églises du lac que l'évangélisation de la zone qui va symboliser cet état de fait.

B. Hirsch et F-X. Fauvelle Aymer dans leur article sur Mənilək II et Zär'ä Ya'eqob rappellent le lien établi par certaines traditions chrétiennes, vraisemblablement tardives, entre les églises du lac et Aksum : « on connaît, par exemple, une église insulaire du nom de Däbrä Maryam Šəyon, homonyme de la cathédrale d'Aksum, et le récit d'un exil de l'arche

⁸⁷ R. BASSET, *Histoire de la conquête*, 1897, p. 466. En 1537, trois barques furent construites avec l'aide de main d'œuvre arabe – des musulmans non éthiopiens venus du monde Arabe – : « Auparavant les malasay ne s'étaient jamais embarqués et ne savaient combattre sur mer ».

⁸⁸ Voir chapitre 6, p. 296 et suivantes.

⁸⁹ E. COMBES, M. TAMISIER, *Voyages*, vol. 3, 1943, p. 18. Voir également Interlude.

d'alliance sur l'île à l'époque de la destruction de la ville d'Aksum par la légendaire reine Yodit »⁹⁰. Un *Därsanä Ura'el*, le EMMML 1942, que le colophon date de 1921-1922, place Zway dans les attributions de Filpos (1274-1348), l'un des douze *nəburä'əd* du Šäwa⁹¹. Cet abbé de Däbrä Libanos reçut l'ordre d'évangéliser cet espace lorsque le Šäwa fut divisé en douze évêchés par le métropolite Ya'eqob⁹². Cet épisode de l'histoire du Šäwa chrétien est mentionné dans plusieurs sources. Il existe parmi ces dernières certaines différences dans les listes de *neburä'ed* du Šäwa et dans leurs attributions. La répartition proposée par le mf. EMMML 1942 ne se trouve dans aucun des textes utilisés par M-L Derat, auteur d'une analyse particulièrement précise de ce phénomène⁹³. Il est possible qu'il s'agisse ici d'une confusion entre les attributions de Filpos et le lieu de son exil. Volontaire ou non, l'association de Filpos à Zway permettait de placer ce toponyme parmi les hauts lieux du christianisme éthiopien à l'époque médiévale.

Le rôle de Zway dans la protection de manuscrits chrétiens s'explique de plusieurs façons. En premier lieu, le fait que des églises aient été construites sur des îles semble avoir joué un rôle majeur dans l'élaboration de cette tradition. Ces lieux de culte étaient considérés comme en partie imprenables. Déjà, l'idée que l'arche d'alliance y avait été cachée à l'époque de la mythique Yodit venait enjoliver ce principe. Ensuite, que les îles n'aient pas été touchées par le *ḡihād* renforçait cette tradition. Les églises fondées par Ləbnä Dəngəl n'auraient donc pas été détruites et leurs trésors auraient été conservés. Cette distinction, entre les lieux touchés par le *ḡihād* et d'autres qui y échappèrent, est un *leitmotiv* lorsqu'il s'agit de la préservation des trésors d'église. L'île se trouvant dans le cratère de Wänči est désignée par ses habitants comme le refuge des trésors des églises du Šäwa méridional pendant le *ḡihād*. Toute une symbolique entoure cette île de Wänči dont l'archange Ura'el aurait enflammé les eaux pour empêcher les troupes musulmanes de les traverser. Ce miracle se comprend aisément lorsque nous lisons le passage du *Futūh al-Ḥabaša* expliquant l'absence de combat sur l'eau dans le Sud. Une mémoire de ce phénomène avait probablement perduré ou avait été relayée près des étendues d'eau du sud éthiopien.

Penchons nous sur la période d'apparition de ces traditions. Depuis le milieu du XVI^e siècle, Zway se trouvait en plein cœur des territoires annexés par les Oromo. C'est en

⁹⁰ B. HIRSCH, F-X. FAUVELLE-AYMAR, "Aksum après Aksum", (2001), p. 62, note 11, citent P. HENZE, « Lake Zway – Southern Outpost and Repository of Medieval Ethiopian Art », *Proceedings of the First International Conference on the History of Ethiopian Art*, Londres, (1989), p. 31.

⁹¹ Mf. EMMML 1942, fol. 75b.

⁹² M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, pp. 122-136.

⁹³ M-L. DERAT, *Le domaine*, 2003, pp. 122-136. *L'Histoire de la translation du corps de Tāklä Haymanot* version du XV^e siècle, le *gädla* Filpos, *L'Histoire de la translation du corps de Tāklä Haymanot* version du XVI^e siècle et le *Ledata Abaw*.

substance ce que nous explique le *Zena wäyzäro Agäya* qui retrace le parcours dans le temps et dans l'espace des ouvrages de Zway. Ce texte présente la *wäyzäro* comme une petite-fille de Za Dəngəl (1603-1604) qui, pourchassée par les Oromo, rencontra en vision l'*abba* ʼElyas. Ce dernier lui montra les manuscrits cachés à Zway qu'elle rapporta avec elle et dont elle commandita une nouvelle version afin que ces éléments soient ajoutés à la narration⁹⁴. Le caractère miraculeux de la découverte des ouvrages de Zway par la jeune femme, de même que l'idée qu'une femme de son rang ait pu se rendre en contrée oromo nous rendent plus que suspicieux quant à la véracité de cet épisode. Mais là n'est pas le propos. Nous voyons bien quelle était l'idée sous-jacente de ce récit : il s'agissait d'affirmer la présence ancienne de ces textes à Zway et de montrer qu'ils furent protégés des « barbares » par la médiation divine. La conquête de Zway par Mənilək II en 1893 était un symbole de la victoire chrétienne sur ces populations. Faire de Zway le réceptacle de trésors cachés pendant le *ḡihād* permettait de l'intégrer à l'histoire de l'Éthiopie chrétienne et par conséquent de justifier sa conquête.

La découverte de ces manuscrits, conservés en lieu sûr grâce à la volonté divine, était assortie de tout un ensemble de consignes incorporées directement au récit. Dans le *Zena ʼElyas*, à la présentation de ces ouvrages à Za Dəngəl s'ajoute une précision pour le moins importante. Le *liq* Zāmäləkot qui les tenait de son père, un moine contemporain de Ləbnä Dəngəl, avait pour consigne de ne les dévoiler qu'à un descendant de ce souverain éthiopien ou de son fils Ya'eqob⁹⁵. Il existe deux généalogies de ce membre de la famille royale. L'une faisant référence aux souverains gondariens, l'autre directement aux dirigeants du Šäwa moderne⁹⁶. Toutes deux semblent dater de la même période – la première moitié du XIX^e siècle – et sont diffusées au travers d'une prophétie faite par l'archange Ragu'el à Ləbnä Dəngəl.

b. Ya'eqob et la lignée salomonienne du Šäwa

Dans le *Dərsanä Ragu'el* de Zway⁹⁷, l'*Histoire des Galla et de la Vision de Ləbnä Dəngəl* et le *Zena ʼElyas*, Ya'eqob et ses descendants sont au centre de la prophétie faite à

⁹⁴ GETACHEW HAILE, "Abba Eləyas", pré-print, (2009), pp. 45-47. Asmä Giyorgis donne une autre version des événements dans laquelle la *wäyzäro* Agäya remet les ouvrages de Zway à Susnəyos qui en commandita une nouvelle copie. ASMÄ GIYORGIS, *Asmä Giyorgis* 1987, p. 71.

⁹⁵ GETACHEW HAILE, "Abba Eləyas", pré-print, (2009), p. 36, "My father had told me when he died, 'You shall not open this seal, but only the children of Ya'eqob and King Ləbnä Dəngəl' Now open it and have a look inside".

⁹⁶ Voir Interlude

⁹⁷ A. CAQUOT, « Raguel », (1957) et mfs. EMMML 41, EMMML 60, EMMML 428, Vaticanus Aethiopicus 82, Griaule 428.

Ləbnä Dəngəl. En substance, cet oracle prédit le règne des descendants de Ya‘eqob sur le royaume éthiopien après que ce dernier ait été diminué par l’arrivée de « Barbares », c’est-à-dire des Oromo. Ces arguments appartiennent à deux traditions. L’une émanant de la cour gondarienne, l’autre de celle du Šäwa moderne. Au sein de ces dernières, la descendance des souverains de Gondar ou des dirigeants du Šäwa moderne depuis Ya‘eqob est revendiquée. Ces arguments apparurent dans la région de Gondar dans le second tiers du XVIII^e siècle⁹⁸, respectivement dans un ouvrage pris en note par A. D’abbadie dans le premier tiers du XIX^e siècle à la cour de Gondar, puis dans un manuscrit de Däbrä Bərhan de Gondar et enfin dans l’*Histoire des rois de Gondar* provenant de Madhara Maryam :

« Fi mourra, Mi sera vendu et Ya demeurera sur le trône » car, « toute la race actuelle est issue de Ya‘eqob »⁹⁹.

« Fi mourra, Ya‘eqob restera, Gälawdewos règnera, Minas sera vendu et retournera »¹⁰⁰.

« La première année du règne de Ləbnä Dəngəl, l’ange du Seigneur lui avait dit Mi sera vendu, Ya restera, Fi mourra et Ga régnera »¹⁰¹.

Pour des raisons difficiles à déterminer, il semble qu’à partir du XVIII^e siècle, l’archange Ragu’el soit devenu le protecteur de la royauté éthiopienne à Gondar. Il fut utilisé par les souverains chrétiens installés à Gondar comme justification de leur pouvoir. Leur légitimité sur le trône éthiopien était assurée par leur origine salomonienne au travers de Ya‘eqob.

Dans le même temps, une tradition similaire naît dans le Šäwa moderne. Mais son interprétation est différente. Ce ne sont pas les rois de Gondar qui descendent de Ya‘eqob mais les dirigeants du Šäwa. Cette seconde interprétation apparaît sur la scène littéraire éthiopienne à l’époque de Šahlä Šəllase. Les Européens présents à sa cour désignent tous ce dirigeant du Šäwa comme le descendant de Ya‘eqob, réfugié dans le Mänz pendant le *ḡihād*¹⁰². Dans les années 1880, cette tradition apparaît au sein des textes rédigés à la cour du Šäwa moderne notamment dans la chronique du règne de Tewodros II (1855-1868) rédigée par l’*aläqa* Walda Maryam en 1881 à la cour de Mənilək :

⁹⁸ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), § 14.

⁹⁹ À partir d’un ouvrage pris en note par A. D’abbadie dans le premier tiers du XIX^e siècle. CAQUOT, « Raguel », 1957, cite C. CONTI ROSSINI, ‘‘Il libro della leggende e tradizioni abissine dell’ecclesiastice Filpos’’, *RRAL*, vol. 26, (1917), p. 699-718, en particulier p. 711.

¹⁰⁰ D’après un manuscrit de Dabra Berhan de Gondar. A. CAQUOT, « Raguel », 1957 cite C. FOTI, ‘‘La cronaca abbreviata dei re d’Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhān di Gondar’’, *RSA*, vol. 1, (1941), p. 94-95.

¹⁰¹ Issu de l’*Histoire des rois de Gondar* provenant de Madhara Maryam. A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 92.

¹⁰² Voir Interlude.

« L'ange Raguel était apparu jadis à Atsê Ləbnä Dəngəl, et il semble que ce soit ce que l'ange lui révéla (qui ait poussé à l'expédition). Voici en effet, ce qui aurait été révélé à l'empereur par l'ange Uriel (?) : « ceux qui seront issus de la maison de ce roi gouverneront le pays de Choâ pendant 159 ans, et formeront sept générations ». Voici, en effet, la correspondance des nombres : Nagassi gouverna 7 ans ; Abeyê, 15 ans ; Sebesté, c'est-à-dire Sebastien, gouverna 25 ans ; Amha Iyasous, 33 ans ; Asfa Wassan, 33 ans ; Wäsän Sägäd, 4 ans ; Šahlä Šəllase, 34 ans ; Hayla Malakot régnait depuis 8 ans. En ajoutant ces nombres, on doit arriver à 159 ans. Il semble que ce fut là la raison (qui fit entreprendre l'expédition) »¹⁰³.

Tous les dirigeants du Šäwa depuis Nəgäsi Krəstos seraient donc des descendants de Ya'eqob. Dans le *Dərsanä Ragu'el* étudié ici, la filiation de Ya'eqob nous mène directement aux dirigeants du Šäwa¹⁰⁴. Leur autorité sur cette province y est prophétisée. Dans le même temps la filiation des souverains de Gondar ne fait plus apparaître Ya'eqob mais un autre fils de Ləbnä Dəngəl, Minas :

« Les enfants de Minas s'exileront, ils quitteront le Choa pour le pays des Shanqalla et établiront leur résidence au pays de Gwa dont la situation est au voisinage des eaux, auprès du « Fleuve du vin »¹⁰⁵.

Dès lors le destin des souverains de Gondar est clairement différent de celui des dirigeants du Šäwa. Les premiers s'établissent volontairement dans le Goğgam tandis que les seconds luttent contre les Oromo.

Parallèlement à l'utilisation de Ya'eqob par les souverains de Gondar, les dirigeants du Šäwa s'approprièrent donc ce personnage pour exposer leur ascendance. Il est possible de voir dans cette seconde utilisation une riposte du Šäwa dans la lutte d'influence qui l'opposait aux souverains de Gondar, notamment à l'époque de Šahlä Šəllase, période d'apparition de cette nouvelle tradition¹⁰⁶. Cette récupération de la figure de Ya'eqob permettait aux dirigeants du Šäwa moderne de justifier leur lutte contre les Oromo. En tant que membres de la dynastie salomonienne, ils se devaient de récupérer le territoire de leurs pères. Par ailleurs, la découverte des textes de Zway renforçait l'intérêt de cette filiation. Rappelons que d'après

¹⁰³ C. MONDON VIDAILHET, *Chronique de Théodoros II*, Paris, E. Guilmoto, 1905, p. 11.

¹⁰⁴ A. CAQUOT, « Raguel », (1957) et mfs. EMMML 41, EMMML 60, EMMML 428, Vaticanus Aethiopicus 82, Griaule 428.

¹⁰⁵ A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 113, p. 114 note 1 : « Gwa désigne Gondar. Le pays des Shanqallas désigne l'Éthiopie occidentale ». Sur les Šanqalla voir chapitre 7.

¹⁰⁶ Voir Interlude.

ces ouvrages, seul un descendant de Ləbnä Dəngəl pouvait avoir connaissance de ces textes. Or, c'est Mənilək II qui trouva ces ouvrages en 1893. Dès lors cette version de la prophétie de Ragu'el prit l'ascendant sur celle de Gondar. C'est ainsi que par différents procédés, les textes de Zway allaient faire la part belle à celui qui les avait révélés : le nouvel empereur éthiopien, Mənilək II.

c. L'élaboration du corpus de Zway par le scriptorium de Mənilək II

Dans les textes retrouvés à Zway par Mənilək II, l'un des arguments de la vision de Ləbnä Dəngəl est la destinée nationale de la dynastie du Šäwa. Un personnage, issu de la lignée de Ya'eqob, caché pour un temps dans le Mänz, est présenté comme le « messie » qui regagnera les terres chrétiennes usurpées par les Oromo : « Une partie du Choa sera préservée pendant 159 ans, 7 générations, l'autre partie sera au pouvoir des païens pendant 250 ans »¹⁰⁷. Ce passage semble être le résumé de celui que nous trouvons dans la Chronique du règne de Tewodros II cité plus avant. La huitième génération apportera la restauration chrétienne sur les territoires « envahis par les barbares »¹⁰⁸. Les sept générations dont il est question font vraisemblablement référence aux dirigeants du Šäwa moderne¹⁰⁹. Dans cette perspective, la huitième génération est personnifiée par Mənilək, fils et successeur de Hailä Malakot.

D'autres éléments de la prophétie de Ragu'el ont directement trait au règne de ce souverain éthiopien. D'abord, le héros fondateur dont il est question est présenté comme le restaurateur de Däbrä Libanos. Or, la *Chronique de Ménélik II* nous apprend que ce dernier organisa la réhabilitation de ce monastère : « L'église de Dəbrə Libanos fut abattue sur l'ordre d'Atié Ménélik et rebâtie dans un nouveau style et à la chaux par l'etcheguié Oualdé Guiorguis »¹¹⁰. Ces travaux débutèrent en 1881 et furent achevés en 1893¹¹¹.

Ensuite, l'archange Ragu'el explique à Ləbnä Dəngəl que les descendants de Ya'eqob qui devront régner s'installeront à Əntoṭto, décrit comme un ancien *kätäma* de Dawit¹¹². En 1881, suite à la découverte du petit *Kəbrä nəgäšt* i.e le *Dərsanä Ragu'el*, Mənilək fit entamer les fondations d'un camp royal à Əntoṭto :

¹⁰⁷ A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 114.

¹⁰⁸ A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 114.

¹⁰⁹ Voir Interlude.

¹¹⁰ GUEBRE SELLASIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 171.

¹¹¹ GUEBRE SELLASIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 524 et note 11.

¹¹² A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 112 : « Si son gouvernement est pareil à celui de ton père, il en sera pour lui comme pour les rois justes : ses jours se prolongeront et les fils de ses fils régneront jusqu'à la consommation des temps [...] : il restera sur le trône, lui et ses fils, pendant 40 ans au pays de l'E situé à l'ouest de Dabra Yärär, ville de justice de Dawit II, appelé aussi l'*amba* Maryam, c'est ce pays dont je viens de te dire le nom : E ».

« Quand tout ce que l'on vient de raconter fut terminé, le roi alla creuser les fondements d'une ville à Entotto. Ayant mis à la tête de ses troupes un abégaz, il les envoya en pays Galla. Lui-même, s'occupa de la ville qu'il voulait fonder. Et voici pourquoi il songeait à la bâtir. Un moine avait pénétré dans l'île qui se trouve au milieu du lac Zaouï et y avait trouvé de nombreux livres. Comme il ne pouvait pas transporter lui-même tous ces livres dont le poids était extraordinaire, il se contenta d'en rapporter un petit Kébré Nagast, qui racontait l'histoire du règne d'Atié Lebné Denguel. Dans ce livre était inscrite la prophétie que l'ange Ragouel avait faite à ce souverain. Le roi vit ce livre et le lut ; il y trouva les paroles que cet ange avait dites à Lebné Denguel. Il y annonçait que le roi Ménélik, après s'être réconcilié avec Atié Yohannes, devait gouverner en union avec lui, qu'il devait bâtir la ville d'Entotto et y élever des églises à Notre Dame Marie, à saint Ragouel et à Ouraïel et que les deux souverains devaient organiser leur pays que les Galla avaient envahi ».

Par ailleurs, le descendant de Ya'eqob dont il est fait mention dans l'homélie y est désigné comme suit : « ce dernier sera appelé un lion par amour pour Marc, dont le nom est le »¹¹³. Le lion est un symbole de la royauté chrétienne éthiopienne et ce, au moins depuis le règne de Zär'ä Ya'eqob (1438-1469) dont le *kätäma* de Däbrä Bərhan possédait une *bet anbäsa* (i.e maison des Lions). Le lion biblique de Juda a une importance particulière dans la définition et la représentation de l'État éthiopien et de sa monarchie : « l'un des anciens m'a dit : "Ne te lamente pas, puisque le lion de la tribu de Judah, la racine de David, il a gagné le droit d'ouvrir le parchemin et de la diviser en sept sièges" »¹¹⁴. Ce passage est considéré comme important dans l'Éthiopie chrétienne pour deux raisons. D'abord, le lion est le symbole de la puissance. Ensuite, la dynastie salomonienne se réclame – au moins depuis la rédaction du *Käbrä nägäšt* que l'on situe au XIV^e siècle – être la descendance du roi Salomon et de la reine de Saba, donc de la maison de David¹¹⁵. Cette conception du lion de Juda évolua dans l'histoire de la royauté éthiopienne jusqu'au règne de Mənilək II. Ce dernier débutait nombre de ses lettres par « Le lion de la tribu de Juda a conquis Mənilək II, Élu de Dieu, Roi des Rois d'Éthiopie »¹¹⁶.

Enfin, la désignation du *Dərsanä Ragu'el* sous le titre de *petit Käbrä nägäšt* dans la *Chronique de Ménélik II* reprend une symbolique précise. Cette appellation désigne communément un texte que l'on date du XIV^e siècle retraçant l'épopée de la dynastie

¹¹³ A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 117.

¹¹⁴ R. PANKHURST, "Lions", *EAE*, vol. 3, (2007), p. 573 cite un passage de la bible Révélation 5:5.

¹¹⁵ R. PANKHURST, "Lions", (2007), p. 573.

¹¹⁶ R. PANKHURST, "Lions", (2007), p. 573.

salomonienne, justifiant et glorifiant sa prise de pouvoir en démontrant son origine israélite. La *Chronique de Ménélik II* débute par un résumé de ce même *Kəbrä nägäšt*, puis par une liste des dirigeants du Šäwa depuis la fin du XVII^e siècle liant directement le nouvel empereur éthiopien à son illustre ancêtre éponyme Mənilək I^{er}. Le petit *Kəbrä nägäšt* établit un lien direct entre Mənilək I^{er}, Ya‘eqob, la dynastie du Šäwa et Mənilək II, dont il prophétise le règne.

La vision de Ləbnä Dəngəl présente dans plusieurs des textes découverts à Zway reprend différents événements du règne de Mənilək II. Tous ces éléments concourent à voir en ce dernier le restaurateur de la dynastie salomonienne mentionné dans la prophétie de Ragu’el. Dès lors, nous ne pouvons plus, comme le suggérait G. Lusini, penser que ces textes furent rédigés pendant le règne de Za Dəngəl (1603-1604). Sous cette forme, ils datent obligatoirement d’une période postérieure.

- *Des textes issus du scriptorium de Mənilək*

Nos textes se réclament tous du début du XVII^e siècle. Pourtant plusieurs éléments nous permettent de penser qu’ils furent rédigés plus tardivement et pour certains sur la base de traditions orales ou écrites plus anciennes. Deux arguments communs à plusieurs des ouvrages de Zway étaient déjà en circulation au début du XVII^e siècle. J. Ludolf, auteur d’une compilation sur l’Éthiopie au XVII^e siècle, récolta des informations sur le caractère de Ləbnä Dəngəl et sur l’origine des Oromo particulièrement proches de la présentation de ces deux figures dans les textes de Zway : les vices de Ləbnä Dəngəl ont un lien direct avec le *ḡihād* d’une part ; les Oromo étaient les fils d’esclaves d’autre part. Reprenant l’ouvrage du jésuite portugais B. Tellez, lui-même adapté de celui de M. de Almeida, J. Ludolf rapporte que :

« Parmi les causes de tant de calamités [les destructions des biens chrétiens par l’imam Aḥmad et ses troupes] les moindres n’étaient pas les suivantes : le roi lui-même [Ləbnä Dəngəl], paresseux et corrompu s’était livré tout entier aux plaisirs, comme nous l’avons rappelé plus haut, soumis à ses maitresses au point de permettre à certaines d’entre elles d’avoir leur portrait dans son palais »¹¹⁷.

Cette présentation particulièrement négative de Ləbnä Dəngəl se trouve dans plusieurs des textes de Zway cherchant à expliquer le *ḡihād* de l’imam Aḥmad. Le *dərsanä Ragu’el* tout

¹¹⁷ J. LUDOLF, *Histoire de l’Éthiopie*, vol. 2, 2009, p. 111, citant B. TELLEZ, *Historia geral de Etiopia a Alata ou Abassia do Preste Ioam*, livre 1, Coimbra, 1660 (Rouen 1671, Londres 1710, Lisbonne 1989), p. 49.

comme l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*, le présentent en des termes identiques, précisant qu'il était orgueilleux, qu'il organisait des joutes équestres pour se divertir sans prêter attention aux conseils avisés des moines, et qu'il fumait¹¹⁸. Quant aux raisons du *ḡihād*, elles apparaissent de la façon suivante : « La 19^e année de son règne, le grand infidèle appelé Grañ, le musulman, se souleva contre lui par ordre de Dieu. Il brûla toutes les églises et tous les chrétiens s'exilèrent et abandonnèrent leur pays aux infidèles. Tout cela fut provoqué par l'orgueil de ce roi Lebna Dengel »¹¹⁹. Nous ne pouvons que constater un lien entre les traditions notées par M. de Almeida et reprises par B. Tellez puis J. Ludolf et les éléments du *dərsanä Ragu'el* et de l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*.

Reprenant les informations dont lui avait fait part Gorgoryos, moine éthiopien converti au catholicisme, J. Ludolf notait au sujet de l'origine des Oromo :

« A l'époque où Etana Dengel, de son nom David, combattait les Adal dans la désastreuse campagne que l'on sait, le fléau avait fait son apparition vers 1537 au royaume de Bali. Un grand nombre d'esclaves (à ce que m'a dit Gorgorios) maltraités par un certain noble, nommé Matthieu [Matewos] s'enfuirent et, sans espoir de pardon, finirent par se joindre au pire forban, vivant de brigandages en toute impunité. [...] Peut être ces esclaves mentionnés par Gorgoryos provenaient ils de cette nation voisine [les Oromo] [...] »¹²⁰.

Or, l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl* leur donne une origine identique. Il y est précisé qu'à l'époque d'Amdä Şəyon (1413-1444), l'*azmač* Endreyas, gouverneur du Däwaro et du Katata partit en expédition au Tequrmeder où il fit prisonnier un certain Lalo. « Prisonnier signifiait esclave »¹²¹. Ce dernier eut des enfants avec une princesse, dont les noms – Karayu, Tulama, Mačča, Wallo, Alko, Durati et Ayantu – rappellent les noms de clans Oromo. Les enfants de Lalo devinrent des voleurs, pilliers de bétail et idolâtres. « Les Gallas sont appelés sauvages parce qu'ils ont une femme en commun. Ils sont appelés des esclaves parce que leur père Lalo était un captif »¹²². Nous retrouvons dans le texte de J. Ludolf et dans l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl* l'idée que les Oromo seraient à l'origine des esclaves asservis par un chrétien dont les mauvais traitements les auraient conduits à devenir des hors la loi. Au XVII^e siècle, deux des

¹¹⁸ A. CAQUOT, « Histoire », (1957), p. 138-141.

¹¹⁹ A. CAQUOT, « Ragu'el », (1957), p. 110.

¹²⁰ J. LUDOLF, *Histoire de l'Éthiopie*, vol. 1, 2009, p. 121.

¹²¹ A. CAQUOT, « Histoire », (1957), p. 135.

¹²² A. CAQUOT, « Histoire », (1957), p. 138.

arguments des textes de Zway étaient déjà diffusés en Éthiopie. C'est vraisemblablement à cette période que l'idée d'une causalité entre le comportement de Ləbnä Dəngəl et les maux du XVI^e siècle vit le jour. Plus précisément, ces traditions sont apparues au plus tard en 1632, date de l'éviction des jésuites par Fasilädäs. Dans le cas de l'origine des Oromo, ces traditions s'opposent aux théories développées par l'*abba* Baḥrəy au tournant du XVI^e siècle. Il est possible que ce dernier ait élaboré ses théories en réponse au *Zenahu Lagalla*. Toutefois, parallèlement à la diffusion de son ouvrage, il semble qu'on ait également cherché à discréditer Baḥrəy, en proposant une autre interprétation des migrations Oromo. Cette dernière met en cause les mauvais agissements d'un chrétien et non plus l'ensemble de la société chrétienne comme dans la théorie développée par l'*abba* Baḥrəy. On minimisa en quelque sorte la place du royaume chrétien dans les maux dont il fut victime. Pour autant, les textes de Zway ne peuvent dater de cette période car ils intègrent plusieurs événements largement postérieurs au XVII^e siècle.

La prophétie de l'archange Ragu'el contenue dans plusieurs des textes de Zway ne peut en aucun cas dater d'une période antérieure aux événements qu'elle relate. Or, nombre d'entres eux ont directement trait à la vie de Mənilək. La réhabilitation de Däbrä Libanos et la fondation d'Əntotto furent commanditées par Mənilək en 1881. L'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl*, l'*Homélie en l'honneur de l'archange Ragu'el* et le *Zena Əlyas* trouvés à Zway, puisqu'ils contiennent tous cette prophétie, ne peuvent avoir été élaborés avant 1881.

Par ailleurs, plusieurs éléments du *Zena Əlyas* découvert à Zway viennent conforter l'idée d'une composition tardive. En ce qui concerne le vocabulaire employé dans cet ouvrage, il faut noter que le titre de *ṣāḥafe tə'əzaz*, porté par le grand-père du *liq* Zämäläkot, ne devint une appellation courante désignant la fonction de secrétaire royal qu'à partir du règne de Susnəyos (1605-1632)¹²³. En effet, son chroniqueur l'*azzaž* Tino portait ce titre¹²⁴. Cependant, bien qu'utilisée aux XVII^e et XVIII^e siècles, il semble que cette titulature resta peu employée jusqu'au règne de Mənilək et la nomination à ce poste de Gäbrä Šəllase¹²⁵. L'utilisation de ce titre dans le *Zena Əlyas* laisse par conséquent supposer sa rédaction à l'époque de Susnəyos, ou du moins son remaniement à cette période. Toutefois, deux indications géographiques contenues dans le *Zena Əlyas* reportent sa rédaction ou son remaniement à une période plus tardive.

¹²³ S. CHERNETSOV, D. NOSNITSIN, "Šāḥafe tə'əzaz", *EAE*, vol. 4, (2010), p. 460-461.

¹²⁴ S. CHERNETSOV, D. NOSNITSIN, "Šāḥafe tə'əzaz", (2010), p. 460-461.

¹²⁵ S. CHERNETSOV, D. NOSNITSIN, "Šāḥafe tə'əzaz", (2010), p. 460-461.

Dans un des miracles du *Zena ʿĪlyas*, il est fait référence à l’organisation spatiale éthiopienne après le milieu du XVII^e siècle. Le saint moine est sévèrement battu pour s’être opposé au *māk^wannen* du Wändal, un certain Gäbrä Mäsiḥ¹²⁶. En clignant des yeux, un nuage apparaît et l’enlève des mains du dignitaire :

« Depuis son char, il maudit le territoire disant : ‘‘Qu’il ne pleuve plus sur les chutes bénies de ce pays [*hägär*], comme du temps d’Ahab, alors que le Ciel régnait par les mots du Prophète Elijah’’. Immédiatement, la rivière Nil s’assécha. Depuis A(n)gäbära jusqu’au pays [*hägär*] de Därra, il n’y eut plus que le soleil qui brûla les districts [*‘ädəbaratä*] du Goḡgam, de G^wändär et du Damot, à l’exception de Bäge Medr »¹²⁷.

En conséquence de l’affront qui lui fut fait par le gouverneur du Wändal, ʿĪlyas lança une malédiction sur un territoire délimité par A(n)gäbära et Därra. Cet anathème touchait le Goḡgam, Gondar et le Damot. Därra est un territoire du Bägemdər, situé au sud-est des rives du lac Ṭana, immédiatement au nord du point où l’Abbay s’écoule hors du lac¹²⁸. Ce territoire s’étend au nord jusqu’à Ṭana Qirqos et est bordé par les régions d’Andabet à l’est et de Fogära au nord¹²⁹. L’A(n)gäbära ou Aḡäbära, ainsi que le suggère le texte gə’əz, correspond au nom de deux rivières¹³⁰. La plus large des deux, la grande Aḡäbära est tributaire de l’Atbara. Elle s’élargit au nord de Gondar, près de Dawa dans le Wägära, où cette rivière est connue sous le nom de G^wang. Elle coule à l’ouest à travers Armačəho, le long de la frontière entre les *awraḡḡa* de Wägära et de Gondar, pour rejoindre l’Atbara qui se déverse dans le Nil¹³¹. La seconde rivière est la petite Aḡäbära qui naît à quelques kilomètres de Gondar et coule vers le sud pour rejoindre la rivière Megeč¹³². D’après cette description, les espaces sur lesquels ʿĪlyas lança une malédiction sont situés au nord de l’Abbay. L’histoire du Damot, territoire maudit par ʿĪlyas, montre que ce passage du *zena* ne peut dater du règne de Za Dəngəl, ni même de la première partie du XVII^e siècle. En effet, si du XIII^e siècle au moins, jusqu’au règne de Susnəyos, le Damot était un territoire du sud-ouest de l’Abbay, à l’ouest du

¹²⁶ GETACHEW HAILE, ‘‘*Abba Eləyas*’’, pré-print, (2009), p. 44.

¹²⁷ GETACHEW HAILE, ‘‘*Abba Eləyas*’’, pré-print, (2009), texte p. 21 fol. 44b, traduction p. 44 ‘‘Being on the chariot, he said ‘‘Let no rain of blessing fall on this land, as in the time of Ahab, and as (the heaven) was reined by the words of the Prophet Elijah.’’ At that moment, the River Niles dried up. From A(n)gäbära to the land of Därra, there was sun that burnt the districts of Goḡgam, Gwändär and Damot except Bäge Medr’’.

¹²⁸ S. CHERNETSOV, ‘‘Därra’’, *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 97-98.

¹²⁹ S. CHERNETSOV, ‘‘Därra’’, (2005), pp. 97-98.

¹³⁰ MULATU WUBNEH, ‘‘Angäräb’’, *EAE*, vol. 1, (2003), p. 264.

¹³¹ MULATU WUBNEH, ‘‘Angäräb’’, (2003), p. 264.

¹³² MULATU WUBNEH, ‘‘Angäräb’’, (2003), p. 264.

Šäwa médiéval¹³³, à partir du règne de Fasilädäs, ce toponyme correspond à un territoire situé au nord de l'Abbay, dans la province du Goğğam¹³⁴. Cette « migration » du Damot médiéval correspond au déplacement de sa population et au placage de ce toponyme dans le Goğğam. Il s'agit là d'un long processus dont les premiers éléments datent du tournant du XVI^e siècle¹³⁵. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle que nous pouvons parler du Damot moderne¹³⁶. La condamnation du saint moine ʿĪlyas sur les « districts du Goğğam, de Gondar et du Damot » n'a de sens qu'à partir de cette période.

Enfin, l'emploi du toponyme « ʿĪntotto » dans le *Zena ʿĪlyas* repousse sa rédaction ou son remaniement au XIX^e siècle. Dans ce texte, ce toponyme revient à de nombreuses reprises et pour cause, ʿĪlyas est désigné comme « l'ermite du pays [*hägär*] d'ʿĪntotto ». Lorsque le moine apparaît à la *wäyzäro* Agäya il se décrit comme : « [...] ʿĪlyas de la contrée sauvage d'Aškäla et du pays [*hägär*] d'ʿĪntotto, caché pour encenser *amba* Maryam »¹³⁷. Dans son *Zena*, ʿĪlyas reçut à l'époque de Na'od (1494-1508) la charge d'un monastère dédié à Marie situé à ʿĪntotto¹³⁸. Ce toponyme n'apparaît dans les sources qu'à partir de la première moitié du XIX^e siècle. En effet, F. Anfray, dans un article retraçant l'histoire de cette localité montre que ce sont les relations des voyageurs européens présents dans le Šäwa au début du XIX^e siècle – C.T. Lefebvre, C.X. Rochet d'Héricourt, W.C. Harris, C.W.H. Isenberg et J.L. Krapf – qui mentionnent ʿĪntotto pour la première fois¹³⁹. Il est donc étrange de trouver ce toponyme dans le *Zena ʿĪlyas* qui se réclame du début du XVI^e siècle. À supposer que ce texte soit une composition de l'époque médiévale, il aurait été remanié à une ou plusieurs reprises, au plus tôt dans la première partie du XIX^e siècle. Il nous faut toutefois préciser que nous ne disposons d'aucun témoin ancien de ce texte.

Nombre des textes trouvés à Zway à partir de 1893 auraient donc été rédigés après 1881. Le fait que tous partagent des thématiques communes et qu'ils se répondent les uns aux autres nous permet d'envisager que c'est finalement l'intégralité des textes découverts à Zway qui fut élaborée à partir de 1881. L'inventaire des différents manuscrits compilant ces ouvrages montre qu'il s'agit toujours de copies de la fin du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle, sans datation plus précise, à deux exceptions près : le mf. EMMML 40 qui comprend la *Vision de Ləbnä Dəngəl* dont la notice donne 1890-1891 et le Vaticanus Aethiopicus 82,

¹³³ Voir chapitre 1.

¹³⁴ Voir chapitre 7.

¹³⁵ Voir chapitre 7.

¹³⁶ Voir chapitre 7.

¹³⁷ GETACHEW HAILE, “*Abba Eläyas*”, pré-print (2009), texte p. 24 fol. 49a, traduction p. 46 : “ʿĪlyas of the wilderness of Aškäla and the land of ʿĪntotto hidden to incense Amba Maryam”.

¹³⁸ GETACHEW HAILE, “*Abba Eläyas*”, pré-print (2009), p. 45.

¹³⁹ F. ANFRAY, « Autour du Vieil ʿĪntotto », *AE*, vol. 17, (1987), p. 7.

copie du *Därsanä Ragu'el* réalisée pour un *ras mäk^wannen* en 1896¹⁴⁰. Ces exemplaires, de même que ceux exécutés par le *ṣāḥafe tə'əzaz* de Mənilək II, ou ceux à partir desquels A. Caquot réalisa ses éditions, partagent tous les mêmes arguments. 1896 pourrait être le *terminus post quem* des textes retrouvés à Zway.

Les traces de l'entourage de Mənilək II dans la réalisation des textes trouvés à Zway sont particulièrement visibles. Le lieu de leur découverte, leur période de rédaction et les thèmes qu'ils abordent nous mènent directement au souverain éthiopien. Nous pouvons dès lors envisager que tout autant que Šahlä Šəllase avait commandité des fouilles archéologiques mettant à jour des vestiges supposés du christianisme, Mənilək II exhuma de faux textes anciens. Dans le dernier tiers du XIX^e siècle, à la cour du souverain éthiopien, on aurait actualisé d'anciennes figures de la chrétienté éthiopienne et réécrit l'histoire des bouleversements du XVI^e siècle. Ces remaniements servaient plusieurs objectifs. D'une part, on avait élaboré une nouvelle justification au *ḡihād* et aux migrations oromo par laquelle l'organisation du royaume chrétien n'était pas remise en cause. Cette version des événements du XVI^e siècle entraînait en concurrence avec celles des lettrés éthiopiens – l'*abba* Baḥrəy, l'*aläqa* Tayyā et Aṣmä Giyorgis – dont deux étaient contemporaines de ces nouvelles interprétations. Par conséquent, il est possible de voir dans l'*Histoire des Galla et de la vision de Ləbnä Dəngəl* et dans l'*Histoire de Grañ et des Galla* une réaction de la cour aux textes des érudits éthiopiens. Ces ouvrages trouvés à Zway diffusaient une version royale de ces événements

D'autre part, l'histoire chrétienne du Šäwa méridional justifiait sa reconquête, tandis que la prophétie sur les dirigeants du Šäwa justifiait leur rôle dans cet *aqänna*. Plus encore, la présence de références à Mənilək II venait légitimer son avènement sur le trône éthiopien. Pour ce faire, deux souverains chrétiens ont servi à souligner le destin de Mənilək : Zär'ä Ya'eqob et Za Dəngəl. Tous deux sont directement liés à l'élaboration supposée de ces textes. Le premier fournit en quelques sortes les scribes des ouvrages de Zway puisque tous étaient des descendants de ses propres copistes. Le second en commandita la rédaction. Par leur intermédiaire, l'histoire des réalisations futures de Mənilək II fut prophétisée et mise par écrit. Un pont était ainsi tracé entre trois souverains propagateurs de la fois chrétienne et combattants des « païens » : l'un ayant considérablement agrandi le royaume chrétien, l'autre ayant été le dernier à avoir tenté de le conserver intact, le dernier créant « la grande Éthiopie ». L'apparition de traditions sur l'origine du *ḡihād* et des Oromo au début du XVII^e

¹⁴⁰ C. BOSCH-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), §14.

siècle a probablement mené à faire de Za Dəngəl le commanditaire de ces textes. Bien que nous ne puissions préciser si c'est durant son court règne que ces éléments virent le jour, ce personnage réunissait plusieurs caractéristiques propres à en faire le père de ces ouvrages. Il régna au début du XVII^e siècle, lorsque les Jésuites étaient présents et actifs en Éthiopie et que le *Zenahu Lagalla* de l'*abba* Baḥrəy était connus à la cour. Il précéda le règne de Susnəyos converti au catholicisme et semble avoir été le dernier souverain Salomonien à lutter contre les Oromo à cette époque. Pour ces différentes raisons, le règne de Za Dəngəl put être le moment où ses traditions se cristallisèrent. Pour autant, nous ne pouvons savoir si elles furent portées par écrit ou simplement diffusées à l'oral à cette époque. Tout comme dans le cas des ouvrages de Zway, l'élaboration de ces traditions porte la marque de la cour royale éthiopienne. Cette dernière était à la fois le lieu de diffusion des idées de Baḥrəy, l'endroit où les Jésuites acquéraient une grande partie de leurs informations, le lieu où on écrivait l'histoire du royaume.

Zār'ä Ya'eqob et Za Dəngəl assuraient la caution morale des ouvrages découverts à Zway. Ils permettaient leur ancrage dans l'histoire chrétienne de l'Éthiopie. Mənilək II était désigné comme leur digne successeur. Les textes de Zway ont fait œuvre d'histoire officielle. D'autant plus que certaines variantes de ces ouvrages furent prosrites par Mənilək II lui même. Getatchew Haile développe cette idée dans son introduction à l'édition du *Zena Əlyas* au terme de laquelle il cite les propos de Mənilək tenus en 1888 et tirés du mf. EMMML 6694 :

« Si qui que ce soit a des doutes quant à l'authenticité de cette copie du *Dərsanä Uru'el*, il existe un *Dərsanä Uru'el* [de cette année] qui ne soit pas souillé : j'ai ordonné que les copies soient faites d'après ce dernier. Que celui qui n'a pas renoncé à cette fausse version et qui sera pris à la cacher pour qu'elle ne soit pas abandonnée, soit puni »¹⁴¹.

Ce *Dərsanä Uru'el* parfait est probablement celui découvert à Zway par les expéditions de Mənilək II. Ce dernier lui opposait d'autres versions qu'il qualifiait d'illégitimes. Dans le même temps, il sous-entendait que le *Dərsanä Uru'el* élaboré à sa cour n'était pas reconnu de tous. Il cherchait à faire disparaître ces autres versions en punissant ceux qui les possédaient. En d'autres termes, l'histoire officielle ne pouvait souffrir de détracteurs.

¹⁴¹ GETACHEW HAILE, “*Abba Əlyas*”, pré-print (2009), introduction, cite mf. EMMML 6694: “If there is any one who doubts (the authenticity of a copy) of the *Dərsan Uru'el*, there is a *Dərsan Uru'el* for the year that is not blemished: I have ordered that it be copied from it. Let he who has not scrapped this false *dərsan* and who is found hiding (it), so that it may not be scrapped, be punished”.

Les textes de Zway avaient légitimement donc l'*aqänna* de Mənilək et certaines de ses directions – Zway notamment –. Ils servirent un même but dans un autre espace : le Šäwa méridional. Toute une partie de ces ouvrages y désignait des lieux anciens du christianisme dans lesquels Mənilək II s'installa. Certains d'entre eux semblent correspondre aux frontières est de l'Əndägäbtän, voire même à la partie la plus septentrionale de ce territoire médiéval. Or, les traditions relayées par les textes de Zway à ce sujet s'éloignent de l'histoire de ce territoire.

d. La géographie historique du corpus de Zway : désigner et organiser le domaine royal de Mənilək II

Un des points communs aux différents textes de Zway consiste à raconter la christianisation de la région d'Əntotto, l'implantation d'une communauté chrétienne, la migration dans cette zone des populations Oromo et sa réappropriation par la lignée du Šäwa. Le *Dərsanä Ura'el* de Zway rappelle comment l'archange sanctifia cette zone : « L'ange repartit, monta sur la nuée et passa au pays de Molo. Il arriva à Əntotto, y répandit le sang de Notre Seigneur Jésus Christ et en marqua tous les alentours »¹⁴². Le *Dərsanä Ragu'el* de Zway y situe un ancien *kätäma* du roi Dawit¹⁴³. Par ailleurs, le *Zena Əlyas* de Zway explique comment le saint homme y fut nommé par la Vierge à la fin du XV^e siècle – début du XVI^e siècle à la tête d'un monastère dédié à cette dernière :

« Notre Dame Marie le [Əlyas] souleva avec le char qu'elle lui donna pour son ministère et fit sa résidence dans son monastère, *amba* Maryam, le pays [*hägär*] d'Əntotto »¹⁴⁴.

Bien plus qu'Əntotto elle-même, c'est toute sa région qui est à maintes reprises mentionnée par les textes de Zway. Dans le *Dərsanä Ura'el*, cette zone est désignée comme le cœur du royaume : « Puis il s'en alla et descendit à Däbrä Yärär. Il la bénit avec le sang de notre Dieu depuis la plaine de Calaqllaqqa jusqu'à Feluh May et tout à l'entour, à l'est et à l'ouest, à droite et à gauche, car le Däbrä Yärär est le centre de toute l'Éthiopie »¹⁴⁵. Tandis que *l'Histoire des Oromo et de la Vision de Ləbnä Dəngəl*, explique qu'à l'époque où

¹⁴² A. CAQUOT, « Ouriel », (1955), p. 86.

¹⁴³ A. CAQUOT, « Raguel », (1957).

¹⁴⁴ GETATCHEW HAILE, "Abba Əlyas", pré-print (2009), texte p. 22 (fol.45b), traduction p. 45 "Our Lady Mary lifted him up with the chariot which she gave him for her ministration and made his residence at her *därb*, Amba Maryam, the country of Əntotto".

¹⁴⁵ A. CAQUOT, « Ourael », (1955), p. 86.

apparurent les Oromo pour la première fois, soit au cours du règne d'Amdä Şəyon (1314-1344), la doctrine chrétienne n'était connue que dans la région de Yärär et de Zəqwala : « Notre mère nous a dit que sa règle et sa doctrine sont connues seulement au Yärär et au Zəqwala, comment allons-nous faire ? »¹⁴⁶. À l'époque à laquelle ces différents textes se rapportent, Əntotto n'existait pas. Cette région était vraisemblablement à cheval sur plusieurs territoires. L'Əndägäbtän à l'ouest, le Mugär au nord, et le district du Šäwa chrétien abritant Bärara au sud¹⁴⁷. Durant le règne d'Amdä Şəyon le christianisme n'avait que peu pénétré dans ces territoires. Ce n'est que durant la seconde moitié du XIV^e siècle que des missions d'évangélisation s'y multiplièrent en premier lieu vers le Mugär et en direction de Bärara¹⁴⁸. L'installation de souverains chrétiens dans cette zone est quant à elle envisageable pour Bärara à partir de la fin du XIV^e siècle et pour l'Əndägäbtän, contemporanément au règne de Zär'ä Ya'eqob et Ləbnä Dəngəl¹⁴⁹. Surtout, cette partie du Šäwa chrétien méridional ne constitua jamais le centre du royaume des Salomonien. Elle en constituait la bordure ouest et sud-ouest. Il s'agissait de territoires tampons séparant le cœur du royaume chrétien, du Damot médiéval et des espaces musulmans. En donnant une place si importante au Šäwa méridional dans le royaume chrétien médiéval, les textes découverts à Zway revisitaient l'histoire de ces territoires. Parallèlement, ils en justifiaient la conquête et leur annexion par Mənilək II. C'est en effet dans la région d'Əntotto, qu'il installa son dernier *kätäma* qui devint par la suite la capitale de l'Éthiopie contemporaine : Addis Abäba.

Sous couvert de réactualiser les grandes lignes de cette histoire chrétienne du Šäwa méridional, Mənilək s'installa à Əntotto en 1881. D'une part, il y construisit un *kätäma* en lieu et place de celui de Dawit. D'autre part, à partir de 1885, Mənilək lança les chantiers d'Əntotto Ragu'el, d'Əntotto Maryam et d'Əntotto Ura'el. D'après la chronique du souverain, ces constructions furent toutes annoncées par le petit *Kəbrä nəgäşt* de Zway :

« Il [le petit Kəbrä nəgäşt] y annonçait que le roi Ménélik après s'être réconcilié avec Atié Yohannes, devait gouverner en union avec lui, qu'il devait bâtir la ville d'Əntotto et y élever des églises à Notre Dame Marie, à saint Ragu'el et à Ouraïel et que les deux souverains devaient organiser leur pays que les Galla avaient envahi »¹⁵⁰.

¹⁴⁶ A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 136.

¹⁴⁷ Sur la localisation de ces territoires et toponymes à l'époque médiévale voir le chapitre 1.

¹⁴⁸ Voir chapitre 5.

¹⁴⁹ Voir chapitre 4.

¹⁵⁰ GUEBRE SELASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 163.

Dictées par un texte qui selon toute vraisemblance fut commandité par Mənilək, ces constructions venaient personnifier le contenu des ouvrages de Zway, les rendre visibles dans l'espace investi par le *nəguś*. La construction d'Ēntotto Maryam apparaît comme une refondation, un monastère de ce nom ayant été fondé pendant le règne de Na'od et confié à Ēlyas¹⁵¹. D'après les textes de Zway, c'est au *kidan* passé entre la Vierge et Na'od que Mənilək doit son pouvoir. En (re)fondant Ēntotto Maryam, le *nəguś* du Šäwa ne réhabilitait pas seulement un ancien lieu de culte, il réactualisait également la prophétie sur sa destinée. Dans le même ordre d'idée, Ura'el est celui qui révéla la destinée d'Ēntotto en bénissant ce lieu par le sang du Christ. Cet archange est également décrit dans les textes de Zway comme le protecteur de la lignée du Šäwa¹⁵². Enfin, la construction d'Ēntotto Ragu'el valorisait celui qui avait prédit la destinée de la lignée salomonienne du Šäwa. L'emplacement même de cet édifice – au cœur du *kätäma* de Mənilək¹⁵³ – plaçait l'autorité de ce *nəguś*, symbolisée par son camp royal, sous la protection de Ragu'el.

E. Sohier, dont la thèse de doctorat porte sur la politique de l'image chez Mənilək II et Haylä Šəllase, montre comment les représentations iconographiques de l'archange Ragu'el venaient supporter l'idéologie véhiculée par son *dərsan*¹⁵⁴. Une scène représentant Mənilək couvre la partie inférieure de la paroi droite d'un des deux murs orientés vers le nord¹⁵⁵. La peinture en question représente une scène extérieure ayant pour cadre les collines d'Ēntotto et l'église dédiée à Ragu'el¹⁵⁶. Entre Mənilək qui est situé à gauche et l'église qui se trouve à droite, on trouve l'archange Ragu'el vêtu d'un *kabba lanqa* et couronné¹⁵⁷. Il tend vers Mənilək – qui porte le *sämma*, un vêtement d'église – un bâton¹⁵⁸. Sous les deux personnages il est inscrit : « Saint Ragu'el a donné le bâton de commandement à Mənilək, roi des rois d'Éthiopie »¹⁵⁹. Le bâton de commandement ou le sceptre est commun à toutes les royautés et pas seulement aux royautés chrétiennes. Il s'agit d'un des emblèmes les plus anciens symbolisant le commandement, le signe de l'origine divine du pouvoir royal. En se faisant

¹⁵¹ GETACHEW HAILE, "Abba Eləyas", pré-print, (2009), p. 45 ; A. CAQUOT, « Raguel », (1957), p. 112, Ēntotto y est dénommée « Amba Maryam » ou encore « sanctuaire de la mère du Seigneur de l'univers ».

¹⁵² A. CAQUOT, « Raguel », 1957, p. 113 : « Comme je te l'ai dit hier, il y aura pendant 250 ans beaucoup de païens dans toute la terre du Choa [...] mais non pas dans le Manzeh, car c'est le pays que garde Ouriel, l'ange qui a puisé le sang du Christ » ; p. 114 : « Parmi les enfants du roi Ya, il en restera dans le Manzeh, par la volonté de notre Dieu, car ce fils de Ya aimera l'ange Ouriel ».

¹⁵³ E. SOHIER, *Politiques de l'image et pouvoir royal en Éthiopie de Menilek II à Haylä Sellasé (1880-1936)*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2007, p. 84.

¹⁵⁴ E. SOHIER, *Politiques de l'image*, 2007, chapitre 2.

¹⁵⁵ E. SOHIER, *Politiques de l'image*, 2007, p. 65.

¹⁵⁶ E. SOHIER, *Politiques de l'image*, 2007, p. 65.

¹⁵⁷ E. SOHIER, *Politiques de l'image*, 2007, p. 65.

¹⁵⁸ E. SOHIER, *Politiques de l'image*, 2007, p. 65.

¹⁵⁹ E. SOHIER, *Politiques de l'image*, 2007, p. 65, traduction E. Sohier.

représenter de la sorte, Mənilək s'imposait comme le descendant de Ya'eqob destiné à régner sur l'Éthiopie. Cette scène est une reproduction en image de la prophétie faite à Ləbnä Dəngəl par l'archange Ragu'el : c'est de l'archange que le « héros fondateur » tient son pouvoir et sa légitimité¹⁶⁰.

Après 1892, un *tabot* dédié à Əlyas fut déposé dans l'église d'Əntotto Ragu'el¹⁶¹. Toute la question est de savoir si cet autel était dédié au prophète ou au saint moine. La lecture de l'*Histoire d'Əlyas* permet d'émettre une hypothèse. En effet, lorsque ce dernier refuse d'être nommé à la tête d'un important monastère éthiopien pour devenir ermite, Əlyas se compare au prophète Elijah : « Mon nom est Ələyas, comme Elijah, le droit prophète qui vivait dans les étendues sauvages »¹⁶². Ne peut-on alors penser que les deux personnages se confondent ? Il y a clairement un jeu sur la confusion entre les deux personnages. Mais nous ne savons pas à qui le *tabot* de l'église fut dédié. À Əntotto, Mənilək commandita donc la construction de trois églises dont les *tabot* furent dédiés à quatre des personnages principaux des textes du corpus de Zway : la Vierge, les archanges Ragu'el et Ura'el et Əlyas, architectes de la réussite du *nəguś*.

L'association d'Əntotto à Däbrä Yärär dans certains des textes découverts à Zway permet, comme le suggère A. Caquot dans son introduction à *l'Homélie en l'honneur de l'archange Ura'el*, de définir un espace bien précis : la région d'Addis Abäba¹⁶³. Ce territoire béni par l'archange est délimité par Calaqlaqa que le traducteur associe à un lac et par Feluh May dans lequel il faut reconnaître la transcription gə'əz de Falla Weha (Felo) ¹⁶⁴ et également un quartier de l'actuelle métropole. La capitale de l'Éthiopie contemporaine, dont la construction fut lancée en 1886, est effectivement délimitée au nord par les montagnes d'Əntotto, à l'ouest par celles de Mənnagäša et Wäčäčä et à l'est par celle de Yärär¹⁶⁵. C'est en 1886, que l'*ətege* Taytu persuada son mari le *nəguś* Mənilək de déplacer son *kätäma* du froid et venteux Əntotto où ils étaient installés depuis 1881, vers les plaines situées directement au sud de cette montagne. La nouvelle cité se vit accorder le nom d'Addis Abäba

¹⁶⁰ Il est alors intéressant de s'intéresser à la chronologie de ces différents événements. La consécration d'Əntotto Ragu'el eut lieu en janvier 1885 (le 20 du mois de ter 1877) par le *nəguś* du Šäwa mais il attendit son couronnement à Əntotto Maryam le 3 novembre 1888 pour l'inaugurer. Cela signifie donc que la peinture représentant « le sacre » de Mənilək par Ragu'el existait déjà avant son avènement au trône de roi des rois d'Éthiopie, symbolisant pour ceux qui y avait accès avant son inauguration officielle, la destinée du futur empereur.

¹⁶¹ C. BOSC-TIESSE, « La tête qui fume », (2010), note 47.

¹⁶² GETATCHEW HAILE, « *Abba Ələyas* », pré-print (2009), texte p. 13 (fol. 30b), traduction p. 38: « My name is Eleyas (Elijah), like Elijah, the prophet of the righteousness who lived in a wilderness ».

¹⁶³ A. CAQUOT, « Raguel », 1957, p. 64.

¹⁶⁴ A. CAQUOT, « Raguel », 1957, p. 64.

¹⁶⁵ P. GARRETSON, « Addis Ababa », *EAE*, vol. 1, (2003), p. 79.

(i.e. Nouvelle Fleur). Dans l'année qui suivit, des lopins de terres furent répartis entre différents dignitaires, des personnages importants et des églises, tandis que les populations oromo qui y résidaient furent chassées.

À travers le corpus de Zway, la région d'Addis Abäba fut, à l'instar d'autres lieux visés par l'expansion territoriale du Šäwa, désignée comme un secteur anciennement chrétien. En y implantant sa résidence, quelques temps avant son couronnement comme roi des rois d'Éthiopie, Mənilək actualisait les dires de l'archange Ura'el qui faisait de cette région le centre de l'Éthiopie. Dans les faits, le choix d'Ēnṭoṭṭo pour l'installation d'un *kätäma* puis de la capitale éthiopienne était stratégique, il répondait aux exigences posées par la direction que prit l'*aqänna* de Mənilək : l'ouest et le sud-ouest du Šäwa. Mais l'absence d'une forte pénétration chrétienne dans cette zone obligea Mənilək à déployer tout un arsenal d'outils pour y justifier sa position. Les clercs de la cour eurent une place importante dans ce processus. Nous leur devons probablement le support écrit dont Mənilək ne pouvait se passer pour mener à bien son projet¹⁶⁶ ainsi que les peintures d'église qui, mieux encore que des textes en gə'əz, donnaient à voir, à convaincre même par l'image, du bien-fondé de la présence de Mənilək dans l'ouest du Šäwa. Or, ces ouvrages ne servirent pas uniquement à légitimer la prise de pouvoir par Mənilək, ils participèrent également à la christianisation de cette région et des territoires situés plus à l'ouest.

2. Évangélisation et nouvelle mémoire chrétienne : investir l'espace et les mentalités au sud de l'Abbay

L'évangélisation du sud de l'Abbay alla de pair avec les expéditions militaires qui y furent conduites. Elle finalisait l'*aqänna* en unifiant les populations autour de la religion chrétienne. Pour ce faire, Mənilək II allait à la fois évangéliser les habitants de ces territoires et diffuser une nouvelle histoire chrétienne inspirée des textes de Zway. Par différents moyens, le nouvel empereur éthiopien effaça l'histoire religieuse médiévale et moderne du

¹⁶⁶ A. SOHIER, *La politique de l'image*, 2007, p. 66. On notera en outre, la présence de Gäbrä Sellasse sur la fresque de la paroi nord de l'Église d'Ēnṭoṭṭo Ragu'el : « Il contemple la scène, isolé dans un cartouche à fond noir. De son corps émerge seulement son visage et sa main. [...] La présence du chroniqueur rend cette image doublement intéressante : c'est une mise en scène à la fois du roi et de son écrivain officiel, qui est un des principaux vecteurs de l'idéologie royale dans la mesure où il était chargé d'écrire la chronique du règne ».

sud de l'Abbay qu'il remplaça par une autre garante de sa légitimité. Son influence y fut si profonde que les stigmates de ses actions sont toujours perceptibles aujourd'hui.

A. La création d'un paysage chrétien au sud de l'Abbay (seconde partie du XIX^e siècle)

Tels ses prédécesseurs à la tête du Šäwa, Mənilək II s'employa à édifier des lieux de culte chrétien dans les territoires soumis à son autorité. Ces chantiers, fruits de la politique de (re)christianisation du *nəguś*, incombaient dans certains cas à Mənilək lui-même :

« Après quoi, en 1874, il [Mənilək] fit creuser la terre pour retrouver les ruines de Débré négouadgouad à Dirma, d'Atronssé Mariam, et de Taïka Neguest au pays de Laga Hida, de Məkanə Sellasié dans celui de Laga Goura, édifices qui avaient été bâtis autrefois à la chaux et brûlés par Gragne »¹⁶⁷.

En 1881, Mənilək lança un important chantier de rénovation des églises de Däbrä Bərhan¹⁶⁸ et en 1906, il fit reconstruire de nombreuses églises délabrées parmi lesquelles Däbrä Zəqwala, Mädhäne Alem à Aqaqi ou encore Däbrä Libanos¹⁶⁹. Ces refondations eurent toujours lieu dans des espaces où le pouvoir chrétien était déjà établi : le Wällo pour les églises reconstruites en 1874, le Šäwa septentrional et la région d'Addis Abäba pour les autres. Elles concernaient l'emplacement supposé d'établissements médiévaux entourés par une forte tradition chrétienne dont plusieurs étaient à l'origine des fondations royales.

Un second cas de fondations religieuses concerne notamment les territoires du sud de l'Abbay. Dans cette direction, il ne semble pas que des traditions chrétiennes aient soutendues ces fondations religieuses. Bien au contraire, il s'agissait de confisquer le paysage religieux aux Oromo.

a. La construction d'églises au sud de l'Abbay : une actualisation des lieux de culte Oromo

La construction de lieux de culte chrétien au sud de l'Abbay suivit plusieurs étapes. Toutes avaient en commun de confisquer le territoire à ses habitants. Dans un premier temps, on érigea des églises pour servir les familles de « colons » installées dans ces espaces. En

¹⁶⁷ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 169.

¹⁶⁸ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 170.

¹⁶⁹ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 523.

parallèle aux conquêtes militaires, les terres soumises étaient divisées et réparties entre différents protagonistes :

« Depuis l'époque de Gragne, le peuple galla s'était emparé du pays par la force. Mais, comme autrefois Josué partagea la terre promise, on établit des chrétiens, clercs et soldats sur le pays »¹⁷⁰.

M. de Coppet, éditeur et traducteur de la *Chronique de Ménélik II*, précise que le chapitre dont est extrait ce passage, porte le titre suivant : « Dans les terres du Choa, occupées par les Galla, on introduit les chrétiens en leur divisant le terrain en qélad »¹⁷¹. Le *qäläd* désigne une unité de mesure de superficie qui semble n'avoir été employée que dans le cas du Šäwa¹⁷². P. Soleillet, voyageur français qui séjourna dans cette province à la même époque, présente dans son récit de voyage les étapes de la colonisation : défrichements et constructions de villages amḥara¹⁷³. Les premiers habitants de ces « villages chrétiens » étaient des membres des expéditions militaires, des colons. Au départ, les églises étaient construites pour les besoins de cette communauté.

Parmi les troupes en charge des conquêtes militaires se trouvaient des membres du clergé à qui il incombait de bénir l'expédition. Ces derniers, ou du moins une partie d'entre eux, devaient en conséquence s'occuper des premiers établissements. La construction de lieux de culte chrétien au sud de l'Abbay, après son annexion, avait alors un double objectif : incarner la présence chrétienne auprès des populations soumises – qu'est-ce qui mieux qu'une église pouvait en effet la personnifier ? – et servir les besoins de la communauté chrétienne qui s'y implantait. Dans la région d'Ambo et de Waliso, ancien territoire de l'Ēndägbätän conquis par le *ras* Gobana, plusieurs églises comportent une plaque commémorative indiquant qu'il en fut le commanditaire.

Dans un deuxième temps, il semble que les constructions religieuses se sont multipliées avec pour but la christianisation des populations Oromo : « Dans tout le pays Galla on a bâti de nombreuses églises »¹⁷⁴:

« Atié Mənilək choisit parmi ses achkéroth des chefs pour tous les pays Galla, pour le Djimma, le Gouma, le Limmou, le Guiéra, le Kaffa, jusqu'au Nil Blanc. Lorsque ces chefs

¹⁷⁰ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 208-209.

¹⁷¹ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 209, note 3.

¹⁷² GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 209, note 3.

¹⁷³ P. SOLEILLET, *Voyages*, 1886, p. 233 et 236.

¹⁷⁴ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281.

partaient pour leurs provinces, ils étaient suivis de clercs emportant le tabot et les objets sacrés et les sonnettes »¹⁷⁵.

Ces constructions débutaient par la destruction des lieux de culte oromo, emplacements où des églises chrétiennes étaient ensuite bâties¹⁷⁶. Cette implantation était justifiée par une analogie entre la localisation des lieux de culte oromo et celle des anciens lieux de culte chrétien, arguant que les premiers avaient été fondés sur les ruines des seconds. On considérait en effet, que les Oromo et les chrétiens choisissaient les bosquets, les sources et les hauts sommets pour honorer leur foi¹⁷⁷. Ces analyses se trouvent en grande partie dans les textes des voyageurs européens qui fournissaient alors une « caution » scientifique à l'idéologie royale de Mənilək II¹⁷⁸. Les travaux entrepris pour construire ces églises révélaient, en outre, des anciens objets de culte ayant appartenu aux églises médiévales¹⁷⁹. À travers ces deux éléments, les fondations d'églises dans les territoires soumis étaient présentées comme des refondations légitimes puisque reposant sur des preuves matérielles. Il semble toutefois qu'il s'agissait là d'une mise en scène destinée à détruire les lieux de culte oromo et à empêcher le retour de ces derniers sur ces emplacements.

Le propre d'un monastère était de se trouver à l'écart de la vie matérielle. Par conséquent nombre des lieux de culte chrétien médiévaux avaient été construits sur des *amba* ou sur des îles. La nature jouait dans ce cadre le rôle d'une protection contre les agressions et celui de paravent à l'égard de la vie des laïcs. La peur des cultes du *däsk* avait éloigné les chrétiens des bosquets et des plans d'eau¹⁸⁰. Il est donc peu probable qu'on ait pu trouver dans ces endroits des traces d'anciennes églises. La politique de construction religieuse de Mənilək II au sud de l'Abbay visait avant tout à effacer les traces des cultes oromo. Par une substitution dans le paysage, il marquait ces territoires de symboles chrétiens et diffusait des preuves de l'histoire chrétienne ancienne de cet espace.

¹⁷⁵ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281.

¹⁷⁶ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281.

¹⁷⁷ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281, note 52. C'était par exemple le cas de Zeq^wala, lieu saint pour les Oromo et les chrétiens.

¹⁷⁸ Rappelons alors que les voyageurs présents à la cour de Šahlä Šəllase dans la première partie du XIX^e siècle firent de même.

¹⁷⁹ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281.

¹⁸⁰ Voir chapitre 2, p. 133 et suivantes.

b. La diffusion de l'histoire éthiopienne version Zway

Nous savons peu de choses sur le personnel des églises construites pendant la (re)conquête. En effet, alors que les sources ne nous renseignent que vaguement sur l'édification de ces lieux de culte, elles ne précisent pas davantage les modalités d'administration de ces dernières. Quelques éléments de réflexion toutefois. ʾĪnṭōṭṭo Ragu'el, église royale fondée par Mənilək se vit également confier la responsabilité d'une bibliothèque et d'une école. Cette dernière, dont la renommée se propagea rapidement, du fait notamment de son origine royale et de la qualité de son enseignement fut un véritable « vivier de hauts serviteurs du roi »¹⁸¹. Ainsi, de nombreux Éthiopiens qui se distinguèrent par la suite en menant une carrière diplomatique, politique ou juridique étudièrent à ʾĪnṭōṭṭo Ragu'el¹⁸². Cette école forma également des clercs. Ces derniers venaient de tout le Šäwa mais aussi, semble-t-il, d'autres provinces chrétiennes telles que Gondar¹⁸³. Les territoires du nord de l'Abbay subissaient alors un important déclin économique engendré par une famine qui y sévissait depuis le début des années 1880. Pendant plusieurs décennies, ʾĪnṭōṭṭo Ragu'el forma ainsi des hommes d'église provenant de différentes provinces chrétiennes. Or, il semble que c'était depuis le *kätäma* de Mənilək que les prêtres partaient dans les territoires conquis. En effet, la *Chronique de Ménélik II*, citée plus avant, montre que ces derniers suivaient les gouverneurs nommés par le *nəguś* à la tête des espaces conquis¹⁸⁴. Il est fort probable qu'au moins une partie d'entre eux ait été formée à ʾĪnṭōṭṭo Ragu'el. En outre, ces prêtres emportaient avec eux des *tabot*. L'historien Haile Gabriel Dagne, dans un article sur le *scriptorium* de Mənilək, explique qu'une des attributions de cet établissement était la fabrication de nouveaux *tabot* pour les églises récemment fondées¹⁸⁵. Envoyer des prêtres formés à ʾĪnṭōṭṭo Ragu'el servait largement la politique religieuse et l'idéologie royale de Mənilək. En effet, ces derniers assuraient une évangélisation « de qualité » puisqu'ils sortaient d'une école renommée. En outre, l'église d'ʾĪnṭōṭṭo Ragu'el et l'école qu'elle abritait étaient plus que toutes autres liées aux arcanes du pouvoir par le clergé qui lui était assigné. Il ne faut en effet pas oublier que Gäbrä Šəllase, *ṣāḥafe tə'əzaz* de Mənilək fut également le premier dirigeant du *scriptorium* royal et le premier *aläqa* d'ʾĪnṭōṭṭo Ragu'el. Il ne pouvait de

¹⁸¹ E. SOHIER, *La politique de l'image*, 2007, p. 85-86.

¹⁸² Voir Interlude ; BAHRU ZEWDE, *Pionners of Change*, 2002.

¹⁸³ E. SOHIER, *La politique de l'image*, 2007, p. 85-86.

¹⁸⁴ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281.

¹⁸⁵ HAILE GABRIEL DAGNE, "The Scriptorium at the Imperial Palace and the Manuscripts of Addis Ababa Churches", in S. EGE, H. ASPEN, BIRHANU TEFERRA, SHIFERAW BEKELE, (éd.), *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, vol. 1, Trondheim, (2009), p. 215-216.

fait exister de meilleurs missionnaires que ceux directement formés là où l'idéologie royale de Mənilək fut probablement élaborée.

La formation de clercs dans un tel contexte ne pouvait être que bénéfique au programme de reconquête chrétienne de Mənilək II puisqu'elle permettait à ses « délégués » de prendre entièrement connaissance des fondements de son programme théologique que ce soit au travers des textes de Zway qui y étaient entreposés ou par le biais du programme iconographique contenu en son sein. Or, dans le cadre de l'évangélisation au sud de l'Abbay ce phénomène allait avoir un intérêt tout particulier car la diffusion du christianisme semble s'être faite presque uniquement par l'oralité.

c. Un prosélytisme chrétien sans texte

La localisation des ouvrages du corpus de Zway – dont la recension n'est malheureusement pas exhaustive, faute d'inventaire réalisé sur l'intégralité du territoire éthiopien – tend à montrer que ces derniers ne furent que faiblement diffusés. La majorité des copies des textes de Zway fut exécutée pour les églises d'Əntotto et de Mənnagäša situées à quelques kilomètres de là. Certes, aucun catalogue de manuscrits ne nous renseigne sur les bibliothèques des églises situées à l'ouest de ce périmètre. Toutefois, lors de mes enquêtes de terrain menées dans la région d'Ambo et de Waliso en 2009, j'ai pu constater l'absence de livre historique à l'exception de rares exemplaires récents du *gädla* Täklä Haymanot. Toutes les églises visitées ne possèdent en effet que des ouvrages liturgiques manuscrits ou dactylographiés. Pourquoi, puisque ces territoires étaient au centre de l'*aqänna* de Mənilək, les églises qui y furent construites ne reçurent-elles pas d'exemplaires des textes du corpus de Zway, ces derniers véhiculant une histoire chrétienne qui justifiait les (re)conquêtes entreprises par les dirigeants du Šäwa dans ces secteurs ?

Il semble qu'un véritable choix fut opéré dans les modalités d'évangélisation de ces territoires à deux niveaux du moins : la dédicace des églises et le contenu de leurs bibliothèques. En majorité, les *tabot* de ces lieux de culte furent dédiés à la Vierge, au Christ et dans quelques rares cas à Täklä Haymanot ou à certains archanges. Par conséquent, ces fondations n'avaient pas obligation de posséder des récits hagiographiques, ce qui explique en partie leur absence. Les ouvrages liturgiques surreprésentés dans ces églises constituent, structurent et transmettent la foi. Ce sont des textes officiels et normatifs centrés sur la

définition de l'orthodoxie, vecteurs de l'unité et de l'hégémonie de l'Église chrétienne¹⁸⁶. Les textes hagiographiques ou historiques, à travers l'exaltation de grandes figures de l'Église, véhiculent également la foi. Il s'agit cependant d'écrits plus complexes car ce sont des récits et non des réglementations. La langue a pu être un frein à l'utilisation des *gädlät* et des textes du corpus de Zway dans le processus d'évangélisation au sud de l'Abbay, puisqu'il eut fallu que le clergé et son public (non amharophone et n'ayant lui pas suivi d'éducation religieuse) comprennent ces textes gə'əz. L'exaltation de figures saintes était plus aisée, via la lecture de simples notices du *Synaxaire* – ouvrage qui jouait le rôle de calendrier liturgique – ou en passant par l'oralité. Celle-ci était surtout utilisée pour dire l'histoire religieuse de la zone et permettait de véhiculer un message plus ou moins identique à celui contenu dans les textes historiques, en proposant des médiations telles que la langue et le miraculeux qui parlent plus directement aux fidèles. La diffusion de textes uniquement normatifs permettait de véhiculer le crédo orthodoxe légitimé par le *nəguś*. Tandis que l'absence de textes historiques était palliée par la présence de prêtres probablement formés à ʾEnṭoṭto Ragu'el, ayant eu accès aux textes de Zway et donc à l'histoire chrétienne officielle du Šäwa méridional.

Les ouvrages des églises visitées au sud de l'Abbay sont en grande majorité des donations royales¹⁸⁷. L'identification de ces derniers est simple : ils étaient soit marqués par un sceau soit par une inscription stipulant que le manuscrit avait été copié et donné sur ordre de l'empereur ou de l'impératrice¹⁸⁸. Par le biais d'une enquête réalisée dans les églises d'Addis Abäba, Haile Gabriel Dagne montre que la plupart des ouvrages qui furent copiés dans le *Yeḡum Sihefät bet* de Mənilək étaient des ouvrages liturgiques : « les manuscrits étaient principalement destinés aux services religieux »¹⁸⁹. Et pour cause, selon lui, si Mənilək fonda un *scriptorium* dans son *kätäma*, c'était d'abord pour fournir les jeunes églises de son camp royal, puis celles des territoires conquis¹⁹⁰. À cet effet, il nomma des scribes dans tout le territoire¹⁹¹. Ces derniers devaient se déplacer jusqu'au *scriptorium* royal avec leur propre matériel pour copier les ouvrages dont les églises avaient besoin¹⁹². Des moutons et des chèvres leur étaient envoyés par les autorités des provinces sur ordre impérial¹⁹³. Ils en

¹⁸⁶ E. PALAZZO, « Foi et croyance au Moyen-Âge. Les médiations liturgiques », *AHSS*, vol. 6 (1998), p. 1134, 1139.

¹⁸⁷ Dans quelques cas il s'agit de manuscrits offerts par le gouverneur de la province, contemporain de Mənilək II ou par Haile Sellasse.

¹⁸⁸ HAILE GABRIEL DAGNE, « 'The Scriptorium' », (2009), p. 215-216.

¹⁸⁹ HAILE GABRIEL DAGNE, « 'The Scriptorium' », (2009), p. 218.

¹⁹⁰ HAILE GABRIEL DAGNE, « 'The Scriptorium' », (2009), p. 215-216.

¹⁹¹ HAILE GABRIEL DAGNE, « 'The Scriptorium' », (2009), p. 215-216.

¹⁹² HAILE GABRIEL DAGNE, « 'The Scriptorium' », (2009), p. 215-216.

¹⁹³ HAILE GABRIEL DAGNE, « 'The Scriptorium' », (2009), p. 215-216.

consommaient la viande et récupéraient les peaux¹⁹⁴. Il est évident que cette organisation était fonction des lieux de culte concernés, c'est-à-dire de leur localisation et de leur importance. De fait, chaque scribe n'était pas logé à la même enseigne. Ils devaient donc aisément se résoudre à ne copier que les ouvrages nécessaires au fonctionnement de leur paroisse. Enfin, le public des églises d'Ḥnṭoṭṭo puis d'Addis Abāba était différent de celui des églises du sud de l'Abbay. Une population plus nombreuse (probablement plus évangélisée), la cour du roi, des dignitaires ou encore des voyageurs étrangers avaient accès aux églises de la capitale. Il était alors primordial de fournir ces églises – vitrines de l'Éthiopie chrétienne – en ouvrages fameux, relatant l'histoire chrétienne du pays.

Ces procédés d'évangélisation permirent à Mənilək d'ancrer durablement dans la mémoire des populations conquises une histoire chrétienne de leur territoire. Au point qu'au début du XXI^e siècle les textes de Zway nous y sont racontés et dépeints comme l'histoire de ces territoires.

B. Ni Oromo, ni « païens » : tous chrétiens, la nouvelle histoire du sud de l'Abbay

L'*aqänna* de Mənilək au sud de l'Abbay profita d'une certaine manière du *ḡihād* de l'imam Aḥmad et des migrations oromo. Ces événements eurent dans cet espace d'importantes conséquences : la disparition des trésors chrétiens d'une part et les déplacements des populations d'autre part. Ces phénomènes engendrèrent une annihilation des symboles chrétiens matériels et mémoriels. « Mais ces destructions bien connues (et déplorables) fonctionnent comme un leurre, car elles détournent le regard du processus véritablement signifiant : celui de la conservation »¹⁹⁵. La rupture de la mémoire chrétienne et de sa chaîne de transmission laissait les mains libres à Mənilək II pour réécrire l'histoire chrétienne de ces espaces, la diffuser, l'intégrer dans le paysage et dans la mémoire de ses habitants. Ce phénomène est encore largement visible aujourd'hui et témoigne d'une organisation efficace du programme de (re)conquête chrétienne de Mənilək II.

¹⁹⁴ HAILE GABRIEL DAGNE, "The Scriptorium", (2009), p. 215-216.

¹⁹⁵ J. MORSEL, « Les sources sont-elles le pain de l'historien ? », *Hypothèses*, vol. 1, (2003), p. 281.

a. De nouvelles églises, d'anciennes traditions

Mon séjour de terrain dans l'ancien territoire de l'Āndāgābtān en 2009 visait à documenter mes recherches quant aux populations et à l'administration des territoires du sud de l'Abbay entre la fin du XIII^e siècle et le début du XVI^e siècle. En ce sens, j'étais en quête de lieux de culte chrétien anciens, d'ouvrages historiques médiévaux et de traditions orales relatives à cette période. Les sources rédigées entre la fin du XIV^e siècle et le milieu du XVI^e siècle, en évoquant la conquête et l'intégration de l'Āndāgābtān au royaume chrétien éthiopien, mentionnent des fondations religieuses en lien avec l'annexion de cette zone au royaume chrétien. Il s'agit principalement de récits hagiographiques – étudiés dans la seconde parties de ce travail de recherche – retraçant le combat ascétique d'un saint moine, l'évangélisation d'une région qui lui fut assignée et la fondation par ce dernier d'un monastère et/ou d'une église. Ces lieux de culte chrétien ont-ils été systématiquement détruits lors des bouleversements du XVI^e siècle ? Certains furent-ils épargnés ou reconstruits rapidement, comme ce fut le cas dans d'autres régions également touchées par le *ḡihād* et les migrations oromo ? Quelles sont les traditions orales concernant cette période ?

Le bureau de la *Central Statistical Agency* à Addis Abāba dispose d'une base de données cartographique des lieux de culte chrétien de l'ouest du Šāwa. Le nom et l'emplacement des églises et monastères sont renseignés à l'aide de coordonnées GPS sur une carte topographique. Toutefois, les dates de ces fondations ne sont pas indiquées. Sur place, on constate rapidement l'absence totale d'anciens lieux de culte chrétien, la majorité des églises ayant été fondées dans la seconde partie du XIX^e siècle, principalement sous le règne de Mānilāk II¹⁹⁶. Leur construction suit un modèle architectural identique : églises rondes, plus ou moins grandes, avec un toit conique en tôle surmonté d'une croix. Les murs extérieurs sont peints en jaune, vert et rouge. La localisation de ces églises montre un maillage très resserré autour des villes et des villages. L'hypothèse d'une reconstruction des lieux de culte détruits par les bouleversements du XVI^e siècle est battue en brèche par cette disposition. En effet, d'une part cela supposerait l'existence de ces lieux d'habitation à l'époque médiévale ; d'autre part, une telle concentration ne correspond en rien à l'agencement des églises et monastères anciens dans d'autres régions éthiopiennes tant elle répond à des problématiques urbaines contemporaines.

¹⁹⁶ À quelques exceptions près puisque certaines furent fondées à l'époque d'Haile Sellasse. Ces éléments nous sont connus par des plaques indiquant le commanditaire de l'église.

b. L'oralité vectrice d'une histoire chrétienne

L'Éthiopie chrétienne est connue pour être une civilisation de l'écrit mais elle n'en est pas moins une civilisation de l'oral. La transmission du savoir et de la connaissance passe à la fois par l'écrit – dont l'Éthiopie chrétienne fut une productrice prolifique – et par l'oral. En témoigne le modèle d'apprentissage dans les monastères : on y apprend à maîtriser la lecture, l'écriture et la grammaire gə'əz mais également à mémoriser les textes étudiés. À cette mémorisation des ouvrages manuscrits conservés dans les bibliothèques des monastères, s'ajoute celle plus informelle de l'histoire du monastère et de sa région d'implantation : « La transmission orale de l'histoire est [...] une composante certaine de la culture éthiopienne¹⁹⁷. » Malgré l'apparition, dans les années 1960, d'études montrant l'intérêt de la prise en compte des témoignages oraux en sciences sociales¹⁹⁸, « éthiopiens » et historiens de l'Afrique considèrent rarement l'Éthiopie chrétienne comme productrice d'une mémoire orale. Les études historiques sur cette société restent alors souvent cantonnées à l'utilisation et à l'analyse de sa littérature écrite. Pourtant, l'utilisation des sources orales donne accès à des espaces géographiques et à des populations « oubliées » des textes écrits.

Dans l'étude de l'histoire de l'Īndägäbṭān médiéval et moderne, la mémoire orale permet de comprendre ce que le paysage laisse apparaître : la datation et l'emplacement des églises de la région. Mes entretiens furent menés à partir d'une grille de questions ouvertes que j'actualisais à l'issue de chacun d'entre eux. Je choisissais mes interlocuteurs en fonction de critères culturels (leur réputation de savants ou d'intellectuels), culturels (orthodoxes) et sociaux (hiérarchie dans le clergé), soit en majorité des prêtres, des diacres et membres du diocèse officiant dans les églises visitées. Des laïcs furent également interrogés, ainsi que des personnes âgées, considérées comme des « garantes » de la mémoire de la région, qui m'avaient été recommandées par les membres du clergé. Dans les villes, sur une dizaine de prêtres interrogés, peu se sont avérés être originaires de la région où ils officiaient, la plupart étant natifs du Goğgām et de l'est du Šäwa¹⁹⁹. N'appartenant pas à la chaîne de transmission locale, leur connaissance de l'histoire de la région et de ses églises se bornait à la date de fondation du lieu de culte qu'ils avaient en charge. Mais lorsque j'ai pu rencontrer des interlocuteurs originaires de l'ouest du Šäwa, la tradition orale qu'ils rapportaient était alors

¹⁹⁷ A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 79.

¹⁹⁸ J. VANSINA, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Teruven, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961 ; C. LEVI-STRAUSS, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962 ; E. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963 ; J. GOODY, I. WATT, « The Consequences of Literacy », *CSS*, vol. 5, (1963), pp. 55-78.

¹⁹⁹ Ces prêtres justifient leurs nominations dans cette région par le manque de candidats natifs de l'ouest du Šäwa.

plus dense. Les entretiens confirmèrent à chaque fois une datation des églises visitées entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, leur commanditaire étant principalement le *nəguś* Mənilək II. Mes interlocuteurs expliquaient que le roi et sa femme découvrirent la région lors des expéditions menées pour couper le bois nécessaire à la construction de la capitale royale Addis Abäba. Ils se prirent d'affection pour la région et y firent fonder ces églises. L'emplacement des églises, leur nombre et leur concentration autour des villes et villages prennent alors tout leur sens : les lieux d'habitation préexistant à ces fondations religieuses.

L'attachement de Mənilək II à l'ouest du Šäwa m'a parfois été décrit comme sentimental et nostalgique, en lien avec la présence de camps royaux médiévaux dans la région²⁰⁰. Lorsque ce phénomène est mentionné, deux rois orthodoxes sont cités : Yekuno Amlak (1270-1285)²⁰¹ et Zär'ä Ya'eqob (1438-1464)²⁰². Les églises fondées à cette époque furent détruites par les troupes de l'imam Aḥmad pendant le *ḡihād* tandis que leurs trésors furent cachés. D'après la tradition orale, lors de ce *ḡihād*, une partie du clergé se serait enfuie de l'autre côté de l'Abbay, dans la région du Goḡḡam, emmenant avec elle les biens des églises. Les textes écrits, en particulier ceux rédigés après le *ḡihād*, mentionnent effectivement des déplacements massifs de populations depuis le sud de l'Abbay vers le Goḡḡam suite au saccage de leurs terres par les musulmans, les chrétiens, puis par les Oromo. De même que les récits de voyageurs ainsi que les cartes qui les accompagnent montrent l'implantation des toponymes de l'ouest du Šäwa dans le Goḡḡam²⁰³.

Aux questions : quels furent les saints moines évangélistes de la région ? Quelles étaient les populations présentes ? Comment s'appelait cette région à l'époque de Zär'ä Ya'eqob ? Je n'obtins aucune réponse même lorsque je proposais des pistes. La mémoire orale reste cantonnée aux événements qui succédèrent au *ḡihād*, elle atteint un point de rupture avec la fuite des populations vers le Goḡḡam au tournant du XVI^e siècle. Ces migrations et les destructions qui les entourent, constituent une interruption dans l'histoire chrétienne de la zone. Le contenu des textes rédigés avant les événements du XVI^e siècle ne sont plus perceptibles sur le terrain.

²⁰⁰ Voir DERRESSE AYENACHEW, *Le kätäma*, 2009.

²⁰¹ Selon la tradition orale l'évangélisation de la région aurait eu lieu pendant le règne de ce souverain et aurait été le fait du célèbre saint moine Täklä Haymanot.

²⁰² Selon la tradition orale, trois des églises visitées se trouvaient en lieu et place d'anciennes églises fondées par Zär'ä Ya'eqob.

²⁰³ Voir chapitre 7.

c. L'élite chrétienne oromo : ces « anciens chrétiens »

Trois strates chronologiques apparaissent dans les traditions orales recueillies : l'âge d'or de la dynastie salomonienne avec Yekuno Amlak et Zär'ä Ya'eqob ; le douloureux épisode du *ḡihād* du XVI^e siècle et les mouvements de populations qui en résultèrent ; enfin la « restauration de la chrétienté » dans l'ouest du Šäwa sous le patronage de Mənilək II. Tous ces éléments sont certes des événements majeurs de l'histoire chrétienne, mais ils ont également pour point commun d'être au cœur des textes véhiculant l'idéologie royale de Mənilək II. Ainsi, la tradition orale sur l'histoire chrétienne de l'ouest du Šäwa suit une chronologie identique à celle des ouvrages du corpus de Zway, tandis que de nombreux éléments de la narration sont similaires dans les sources écrites et orales. Pour ne prendre que cet exemple, les miracles entourant le déplacement des trésors des églises au XVI^e siècle reprennent l'idée largement diffusée dans les textes issus du *scriptorium* de Mənilək II selon laquelle : « Les vestiges du christianisme ne peuvent être effacés, on les retrouve encore au sein de ces cavernes »²⁰⁴.

Que seuls ces éléments aient été mémorisés est d'autant plus troublant qu'une grande partie des personnes qui les rapportent sont des Oromo. Les événements ayant eu lieu avant l'arrivée de leurs ancêtres dans cette région appartiennent à leur histoire, alors que leurs migrations, la longue lutte qui les opposa au pouvoir chrétien et la victoire finale sur les chrétiens à travers leur implantation dans la zone ne sont jamais évoquées. Il est particulièrement significatif que la présence de Mənilək II dans la région soit décrite comme la conséquence de la collecte de bois pour la fondation d'Addis Abäba et non comme le résultat des expéditions militaires menées dans la région. Ces « oublis de la tradition orale »²⁰⁵, de même que les liens entre cette dernière et les textes endogènes de la fin du XIX^e siècle, fournissent des indications sur la production, la transmission et la conservation de cette « mémoire historique ». L'histoire orale chrétienne de l'ouest du Šäwa est une histoire normative institutionnalisée correspondant à la vision du pouvoir, qu'elle loue en diffusant et en perpétuant l'idéologie dominante²⁰⁶.

²⁰⁴ GUEBRE SELLASSIE, *Chronique*, vol. 1, 1930, p. 281.

²⁰⁵ A. WION, *Paradis pour une reine*, 2012, p. 79.

²⁰⁶ A. MAGASA, *Papa-commandant a jeté un grand filet devant nous. Les exploités des rives du Niger, 1900-1962*, Paris, 1978, p. 18.

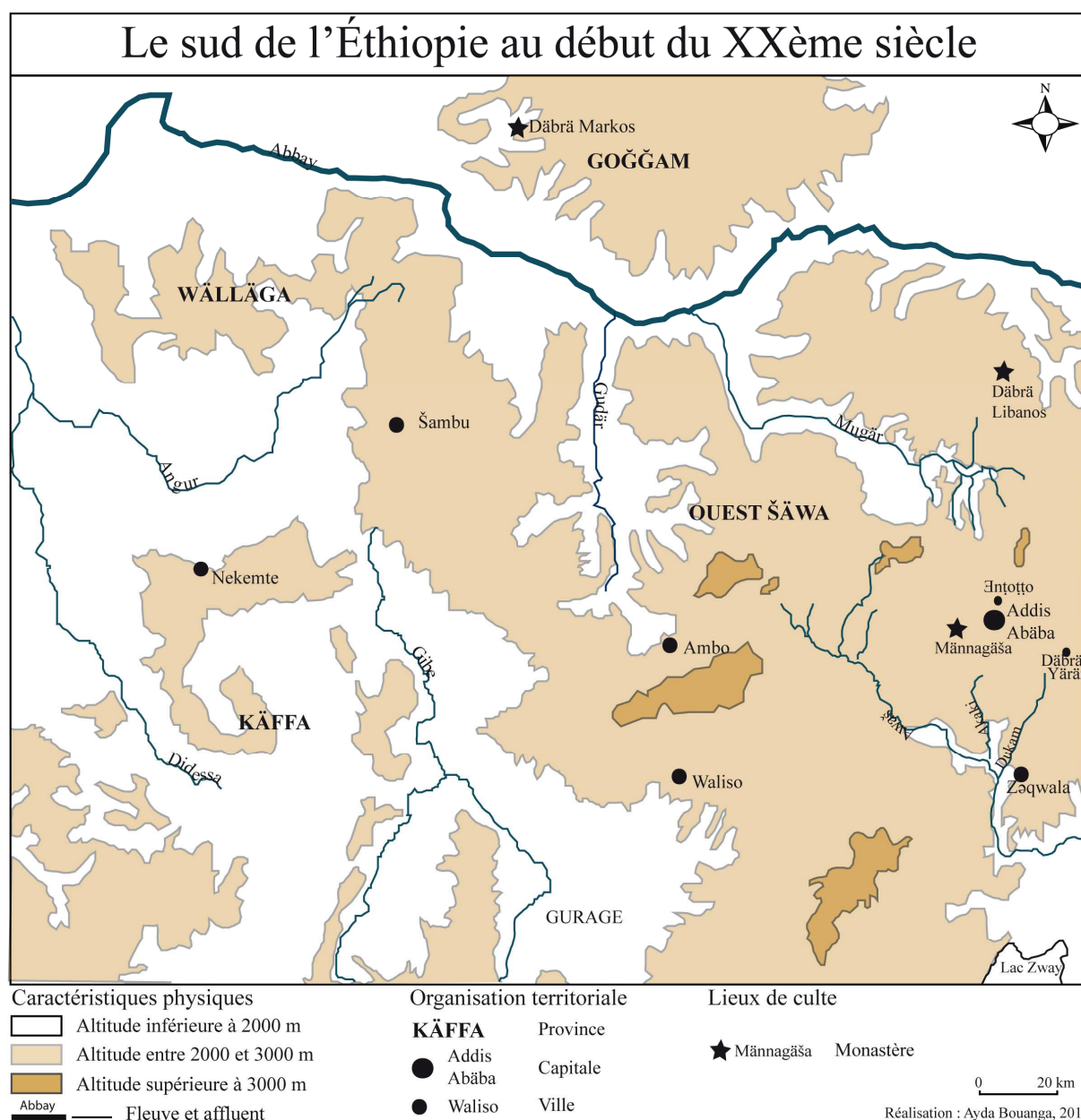


Figure 17 : « Le sud de l'Abbay au tournant du XIX^e siècle »

À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, le pouvoir royal éthiopien s'est appuyé sur un groupe très spécifique : l'élite chrétienne lettrée formée par ses soins pour diffuser, transmettre et véhiculer une mémoire chrétienne de l'ouest du Šäwa. Au XXI^e siècle, le choix des transmetteurs d'une histoire institutionnelle religieuse apparaît comme un invariant dans l'Éthiopie chrétienne de l'époque médiévale à nos jours. Mes interlocuteurs, en tant que chrétiens sont des acteurs – des passeurs – de cette histoire de l'ouest du Šäwa dont ils se revendiquent²⁰⁷. Ces récits oraux témoignent largement de la pérennité du programme

²⁰⁷ Voir J. GOODY, I. WATT, « The Consequences of Litteracy », (1963), pp. 55-78.

géopolitique et religieux de Mønīlāk II : le sud de l'Abbay était chrétien, il fallait en réhabiliter les fondements et évincer les symboles contradictoires. Ainsi, une nouvelle couche mémorielle et matérielle est venue recouvrir les éléments antérieurs.

En conclusion, du XVI^e au tournant du XIX^e siècle, le sud de l'Abbay fut le théâtre de nombreux bouleversements qui touchèrent son organisation politique, la culture et les activités économiques des populations qui y résidaient. Les velléités expansionnistes successives des musulmans, des chrétiens puis des Oromo, menèrent à la disparition d'une société née, depuis le 13^e au moins, lorsque le royaume du Damot était une entité hégémonique. Jusque-là, cette dernière avait su subsister. En perte de vitesse, affaiblis et probablement conditionnés par la volonté de conserver au moins en partie leurs activités économiques, les habitants du sud de l'Abbay se soumirent pour la première fois, en masse, aux diligences de leurs adversaires. Ils abandonnèrent leur culture centenaire et adoptèrent celles des vainqueurs, dans un premier temps de façon superficielle, puis par la suite de façon plus concrète. Cette acculturation progressive se doubla d'une transformation de l'espace régional éthiopien. Au sud de l'Abbay, les anciens toponymes tombèrent en désuétude au profit de noms de clans (*gosa*) oromo. Au nord de l'Abbay, un nouveau territoire se forma autour de migrants du Damot médiéval, de l'Āndägäbṭān et du Wārāb. Ces mouvements de populations donnèrent lieu, dans les cas des convertis au christianisme, à une volonté de reconnaissance. Cette dernière passa par la mise par écrit, au XIX^e siècle, de traditions remaniées concernant leur origine. Dans le même temps, et peut être en réponse à d'autres versions de l'histoire chrétienne éthiopienne, des érudits, proches du pouvoir royal, participèrent activement à l'élaboration d'une histoire officielle du royaume chrétien. Reprenant l'idée largement véhiculée par les écrits médiévaux, d'une entité géopolitique chrétienne vaste et puissante, ils récrivirent l'histoire du sud de l'Abbay. Dans cet espace, des colons chrétiens – laïques comme ecclésiastiques – furent utilisés comme vecteurs de cette histoire officielle, favorisant sa diffusion et sa réception par les populations ; au point qu'au début du XXI^e siècle cette version de l'histoire est largement admise par les nouvelles générations.

Conclusion

L'étude, jusqu'alors inédite, des territoires et populations du sud de l'Abbay apporte de nombreuses informations sur cette région marginalisée dans les sources et l'historiographie. Parallèlement, nous interroger sur les oubliés de la littérature nous a permis de nous départir du point de vue dominant christianocentré. L'existence d'un véritable royaume « païen », celui du Damot au XIII^e siècle, la résistance de son centre à l'expansion chrétienne aux XIV^e et XV^e siècles, de même que la présence d'une culture et d'une société propre à cet espace jusqu'au XVII^e siècle dévoilent à la fois une autre organisation de l'espace politique et religieux éthiopiens et illustrent la nécessité de renouveler le regard porté sur les acteurs de l'histoire éthiopienne médiévale et moderne. Notons, à titre d'exemple, que ni le royaume du Damot, ni le Damot médiéval n'apparaissent dans la documentation comme des entités géopolitiques. Pourtant, la première domina pour un temps le sud de l'Abbay, le haut plateau central et l'État musulman de l'Ifat (XIII^e siècle). Tandis que la seconde, réminiscence du cœur de la première, conserva une large assise politique et administrative au sud-ouest de l'Abbay, jusqu'au milieu du XVI^e siècle. Dans le même ordre d'idée, la société du royaume du Damot, devenue celle du Damot au bas Moyen-Âge, était, pour les chrétiens et les musulmans éthiopiens, largement hétérogène. Pourtant, l'homogénéité et la prospérité des habitants de cet espace se lit au travers de l'existence d'une culture unique. Celle-ci était organisée autour d'une religion (culte des « idoles » nommée *däsk*) ; d'activités économiques (élevage, pastoralisme et agriculture) et commerciales lucratives (commerce de « produits » de luxe issus de cet espace : or, esclaves). Elle reposait également sur une organisation administrative hiérarchisée (districts Gafat et Gämbo, gérés localement, répondant chacun à l'autorité d'un chef de province, lui-même sous la coupe des leaders de la région, les *motälämi* du royaume du Damot et du Damot médiéval, puis le *ṣāḥafe lam* du Damot). Autant d'éléments qui illustrent la nécessité de dépasser le biais des sources et de la littérature et d'enfin adopter le point de vue des habitants du sud de l'Abbay pour une compréhension de leur histoire et plus généralement de celle de l'Éthiopie médiévale et moderne.

Territoires et populations du sud de l'Abbay : éminents acteurs d'une histoire politique et économique éthiopienne (XIII^e-XVI^e siècles)

Jusqu'au premier tiers du XIV^e siècle, le royaume du Damot est une puissante et riche entité géopolitique installée au sud de l'Abbay. Son influence se fait sentir jusqu'aux États musulmans de l'est éthiopien (sultanats du Šäwa et de l'Ifat). Depuis leur domaine royal dans le Damot, les dirigeants du royaume éponyme – les *motälämi* – ont autorité sur nombre d'entités satellites, au premier rang desquelles se trouvent l'Āndägäbtän, le Wäräb ou encore l'Ānnarya. Le Damot et les territoires avoisinants sont des espaces qui alimentaient de leurs produits le commerce de luxe : or, esclaves, bétail et ressources alimentaires. Ces « marchandises » sont exportées depuis le royaume des *motälämi* vers le haut plateau central éthiopien, les États musulmans de l'est et les ports de la mer Rouge (Massawa et Zeyla). De là, ils atteignent les réseaux du commerce à longue distance. Or, cette situation stratégique du royaume du Damot dans le commerce et la politique éthiopienne va perdurer pendant plusieurs décennies. Si la situation géopolitique du royaume du Damot fut bouleversée par l'avènement de la dynastie salomonienne (1270), son mode de fonctionnement économique et administratif en pâtit bien moins que ce qu'en laissait entendre la littérature jusqu'à présent. Bien au contraire, nous constatons que cet espace conserve une importante stabilité et une position relativement éminente dans l'histoire éthiopienne.

Les XIV^e et XV^e siècles, périodes d'agitation politique en Éthiopie, modifient l'organisation administrative de l'espace. Le déplacement vers le haut plateau central (Amhara et Šäwa) des souverains salomoniens mène à une rencontre inéluctable avec le royaume du Damot, particulièrement influent dans cette zone. Jusque-là, nous ne décelons aucun indice de contacts politiques entre les royaumes chrétiens (aksumite puis zag^we) et le royaume du Damot. Et ce, malgré les différentes traditions entourant cette entité à l'époque antique. Au début du XIV^e siècle, une première rencontre de ce type est avérée. Sous l'égide d'Amdä Šəyon (1314-1344), des expéditions militaires chrétiennes sont conduites contre le royaume du Damot. Les vellétés expansionnistes et commerciales de ces deux sociétés s'accompagnent d'une installation progressive de chrétiens sur les terres des *motälämi*. Le royaume du Damot est amputé à l'est de plusieurs de ses vassaux et disparaît en tant que tel au tournant du XIV^e siècle. L'ancien royaume est divisé en deux régions distinctes. D'une part, les territoires les plus à l'ouest (Āndägäbtän et Wäräb) sont annexés à la province chrétienne du Šäwa, leurs populations se rapprochent du pouvoir chrétien et leurs territoires deviennent désormais des districts du royaume salomonien. D'autre part, le sud-ouest forme une communauté d'espaces géographiquement, administrativement et économiquement similaires

à l'ancien royaume du Damot : le Damot médiéval. Cette entité, largement déconsidérée dans l'historiographie, n'obéit que peu au royaume chrétien même si ce dernier lui impose un gouverneur chrétien (le *ṣāḥafe lam*) en lieu et place des anciens *motälämi*. Le Damot devient ainsi un centre de résistance sur lequel les chrétiens, contrairement aux apparences, peinent à imposer leur influence politique et administrative. Les populations tiennent tête à la couronne chrétienne et les souverains salomoniens ne peuvent s'y installer tant ils y sont mal reçus. Le pouvoir chrétien reste donc à la marge du Damot qui constitue une sorte de contre modèle à l'expansion chrétienne présentée dans les sources et l'historiographie comme uniforme et pérenne. Le sud-ouest de l'Abbay demeure notamment une tête de pont dans le commerce des produits de luxe à longue distance, une zone qui assume toujours le contrôle de la production et de la mise en circulation de nombreux produits. En ce sens, il reste un adversaire, un concurrent du royaume chrétien.

Hétérogénéité culturelle éthiopienne : définition et évolution

Dans cette étude, nous montrons que la doxa sur la centralité du royaume salomonien, telle que définie dans nombre des analyses sur l'Éthiopie, tient en majeure partie aux concepts de centre et de périphérie adoptés par les chercheurs. Elle devient toute relative lorsque nous nous interrogeons sur ce que les chrétiens entendaient gouverner, qu'il s'agisse d'espaces ou de sociétés éthiopiennes. L'approche que nous avons suivie montre que l'Éthiopie médiévale et moderne était très hétérogène d'un point de vue administratif et économique. Dans ce contexte, les notions de centre et de périphérie perdent de leur sens. Elles sont davantage liées au point de vue de celui qui les emploie qu'à une réalité sur le terrain. Il ressort nettement de cette étude, qu'au Moyen-Âge comme à l'époque moderne, le royaume chrétien composait avec les différents éléments qui formaient l'Éthiopie, alors profondément multiculturelle et multiconfessionnelle. Par volonté ou par obligation, l'expansion territoriale et culturelle chrétienne ne fut ni homogène ni absolue. L'analyse de cet espace révèle surtout la présence dans l'Éthiopie médiévale et moderne, de sociétés « païennes » pérennes malgré le mal que s'est donné la littérature chrétienne éthiopienne pour présenter leur rapide disparition et leur assimilation fulgurante au royaume chrétien. Au XIII^e siècle, le royaume du Damot abritait différents groupes de populations telles que les Gafat – organisés en plusieurs clans – et les Gämbo. Ces derniers partageaient des activités similaires (élevage, pastoralisme et agriculture) et une religion identique : le culte des *däsk*, terme polysémique désignant à la fois la divinité et l'officiant du culte. *Däsk* regroupe les populations du royaume du Damot autour de rites de possession, de sacrifices de bétail et de la divination. Proche de la nature, organisée

autour d'arbres, de grottes, ou de plans d'eaux, la religion *däsk* compte aussi des « temples » dans lesquels officient les « prêtres » et « prêtresses ». Particulièrement standardisée, la religion *däsk* répond à des codes spécifiques. Le sacrifice d'un bovin est suivi de la consommation de sa chair préalablement préparée et épicée. Cette « recette » favorise l'apparition de « l'idole », objet du culte rendu. Celle-ci s'incarne dans l'officiant du culte et, par son intermédiaire, devine ou jette des sorts. Le culte des *däsk* organise la vie des habitants du sud de l'Abbay. Il est un élément de la culture propre à cet espace, d'une société spécifique au royaume du Damot qui subsiste même après sa disparition politique. Les entreprises de diffusion du christianisme au sud de l'Abbay, engagées dans un premier temps par des moines – à partir du premier tiers du XIV^e siècle – puis, par le pouvoir royal – à partir du XV^e siècle – révèlent une géographie de la conversion. Cette dernière distingue clairement les nouveaux districts du Šäwa (Ėndägäbtän et Wäräb) du Damot médiéval qui résiste tout autant aux invasions militaires du royaume chrétien qu'à la diffusion du christianisme et demeure un centre de la religion *däsk*. Qu'il s'agisse d'un choix de la dynastie salomonienne dans les modalités de propagation du christianisme (nous avons pu suggérer la volonté de préserver l'organisation commerciale de cet espace), ou d'une résistance des populations, le Damot médiéval reste sensiblement hermétique au christianisme. Ce n'est que lorsque l'organisation économique de cette société est menacée – à partir du premier tiers du XVI^e : *ġihād* de l'imam Aḥmad b. Ibrāhīm, présence chrétienne accrue et migrations oromo – que les habitants du Damot vont se soumettre, du moins superficiellement, à la religion de leurs adversaires – musulmans, chrétiens, ou Oromo. Ces conversions résultent pour beaucoup d'un choix stratégique : un illusoire changement de confession en échange de l'arrêt des exactions. Elles ne sont de fait ni pérennes ni stables. Finalement, ce qui peut être désigné comme une assimilation en nombre des populations du Damot médiéval au royaume chrétien, intervient bien plus tard par rapport à la chronologie établie dans l'historiographie (qui arguait, rappelons-le, de conversions massives aux XIV^e et XV^e siècles). Par ailleurs, elle fut moins le fruit d'une initiative du royaume salomonien que du libre arbitre des convertis. Cette acculturation résulte en grande partie des modifications géopolitiques que connut l'Éthiopie au tournant du XVI^e siècle. Enfin, elle ne se fit pas uniquement au profit de la culture chrétienne.

Pour une compréhension de la configuration régionale éthiopienne (XIII^e siècle-fin du XIX^e siècle)

L'Éthiopie médiévale et moderne fut traversée par des migrations (populations, centres de pouvoir) et subit des changements toponymiques importants. Ces phénomènes créent un hiatus entre notre documentation et ce que nous constatons sur le terrain où l'ancien système régional n'existe plus. Les bornes chronologiques choisies pour cette étude (XIII^e siècle – tournant du XIX^e siècle) permettent de comprendre l'inadéquation entre l'organisation des espaces politiques éthiopiens médiévaux, modernes et contemporains ; tout autant qu'elles montrent l'évolution politique et culturelle des territoires et sociétés étudiées. Enfin, la géographie historique pallie à ces transformations en ce qu'elle permet de localiser au sein d'un même espace des toponymes relatifs à ces trois périodes.

Jusqu'alors, il était admis que les événements du XVI^e siècle (*ġihād* de l'imam Aḥmad et migrations oromo) étaient les principaux vecteurs de ces modifications spatiales. L'étude des espaces politiques qu'abritait le sud de l'Abbay, montre qu'il nous faut revoir cette chronologie. Le toponyme Šäwa par exemple revêt plusieurs significations géographiques et administratives avant le XVI^e siècle. Du XI^e au tournant du XIV^e siècle, il correspond à un sultanat musulman, pour un temps aire d'influence des *motälämi*, situé au sud-est de la rivière Ġämma, à l'ouest de l'État musulman de l'Ifat. À partir du XIV^e siècle et plus certainement du milieu du XV^e siècle, il fait référence à une province du royaume chrétien, bornée au nord par les rivières Ġämma et Wänčot, au nord-ouest par une partie de l'Abbay, à l'est par l'Ifat et le Däwaro, au sud par l'Awaš. Quant aux frontières ouest de la province chrétienne du Šäwa, elles suivirent l'évolution des interactions entre le royaume des salomoniens et celui des *motälämi*. Jusqu'au début du XV^e siècle, le Šäwa chrétien était délimité, à l'ouest, par la rivière Mugär, frontière du royaume du Damot. Le repli de cette entité mena à l'incorporation de l'Ēndäġäbṭän, un de ses vassaux directs, et à l'agrandissement du Šäwa qui s'étend désormais jusqu'à la rivière Gudär.

Le *ġihād* de l'imam Aḥmad (1531-1543), dont on considérait qu'il avait détruit toute possibilité de vivre au sud de l'Abbay, est loin d'avoir eu des conséquences aussi radicales. Bien au contraire, il ouvrit une brèche dans la résistance des populations de cet espace, interstice dans lequel les souverains chrétiens de la seconde moitié du XVI^e siècle s'engouffrèrent. Pendant plus de cinquante ans, ces derniers y séjournent, s'immiscent dans l'organisation économique et en font un lieu de diffusion de leur programme politique. Des camps royaux sont construits, générant de nouveaux toponymes dans cet espace (Göndäbärät, *kätäma* de Šärša Dəngəl par exemple). Le sud de l'Abbay devient une zone tampon entre le

nouveau cœur chrétien (le nord du Goğğam), les États musulmans et un nouvel acteur politique : les Oromo. L'accumulation de différentes menaces – pillages et asservissements notamment – à l'encontre des habitants du Damot mène à la disparition de cette entité. Les populations se dispersent, certaines imposant dans un autre espace leurs mœurs, leur organisation administrative et spatiale. S'ouvre une nouvelle période, celle du Damot moderne, aux frontières resserrées (territoire engoncé au sud du Goğğam, au nord de l'Abbay) mais à la population identique (migrants du Damot médiéval et clans Gafat). Simultanément, le sud de l'Abbay devient le territoire des Oromo Mäčča dont les noms de clans (*gosa*) recouvrent peu à peu l'espace. C'est cette configuration toponymique du sud de l'Abbay, quelque peu ajustée aux conquêtes chrétiennes du XIX^e siècle, que nous retrouvons à l'époque contemporaine. L'Āndägäbṭān est désormais divisé en trois districts de la province du Šäwa (Čaboo-Gurage, Männagäša, Gəbat-Mäčča) inspirés par les noms des clans oromo qui s'y étaient installés.

Ces configurations régionales successives favorisèrent de multiples acculturations. L'annexion de l'Āndägäbṭān et du Wäreb au tournant du XIV^e siècle permit la diffusion de la culture chrétienne dans ces deux districts. Toutefois ce n'est qu'à partir de la première moitié du XVII^e siècle que nous pouvons parler d'un véritable processus d'acculturation des populations du Damot. Ce dernier est largement dû à l'installation des dirigeants chrétiens et des Oromo au sud de l'Abbay, ainsi qu'à une concurrence économique et matérielle entre ces différentes sociétés. Cette acculturation fut très progressive, elle s'étala sur deux siècles au moins – milieu du XVII^e siècle/milieu du XIX^e siècle – et suivit deux voies distinctes. C'est ainsi que les populations qui s'étaient installées dans le Goğğam choisirent la culture chrétienne. Cette assimilation se traduit par l'apparition de textes à visées historiques et généalogiques, émanant des populations du Damot moderne au XIX^e siècle. Ces documents montrent la volonté de leurs auteurs d'être considérés comme des chrétiens depuis l'histoire mythique de l'Éthiopie. Leur rédaction vient confirmer leur acculturation. Parallèlement, tout un pan des populations du Damot médiéval, de l'Āndägäbṭān et du Wäreb, choisit de se mélanger aux Oromo installés sur leur ancien territoire et avec qui ils partageaient des activités économiques communes (élevage, pastoralisme).

Création et diffusion d'une histoire officielle chrétienne éthiopienne : élaboration, vecteurs et pérennité

La longue durée conduit à déceler les étapes et les modalités de l'écriture de l'histoire, les différents étages mémoriels et les conditions d'élaboration des traditions. Une analyse dans le temps long met en lumière l'existence de multiples histoires de l'Éthiopie, de diverses versions des événements qui s'entrecroisent, se contredisent, se transforment et s'adaptent suivant les enjeux et volontés de leurs auteurs. Elle nous éclaire notamment sur un des facteurs qui mena le royaume chrétien à se trouver au cœur de nombreuses études : son monopole dans l'écriture de l'histoire, prérogative qui constitue un invariant entre le XIII^e siècle et le début du XX^e siècle. C'est ainsi qu'une littérature vit le jour dans les *scriptoria* de Mənilək II (1889-1906), niant la place primordiale des territoires et populations du sud de l'Abbay dans l'Éthiopie médiévale et moderne. Cette histoire revue et corrigée conféra aux élites chrétiennes contemporaines – laïques comme ecclésiastiques – l'assurance d'un monopole des consciences et de la mémoire. Le simple fait que les lettrés et gouvernants chrétiens éthiopiens du tournant du XIX^e siècle réécrivirent l'histoire des territoires et populations du sud de l'Abbay, la véhiculèrent et l'imposèrent dans le paysage, montre que cet espace eut une importance considérable dans l'histoire de l'Éthiopie ; et que son rôle n'était pas en adéquation avec celui que le royaume chrétien souhaitait lui accorder. Le programme archéologique et herméneutique de Mənilək II et les biais de son application sur le terrain fonctionnent d'abord comme un leurre face à l'histoire ancienne d'un espace méconnu. C'est en effet la première histoire du sud de l'Abbay à laquelle nous avons accès. Elle nous est à la fois racontée par les habitants de cet espace et se matérialise dans le paysage par des constructions contemporaines sur les ruines supposées d'églises anciennes. Elle est aussi véhiculée par des textes prétendument anciens faisant référence aux époques médiévales et modernes, et auxquels l'historiographie de ces espaces emprunte largement. Nous sommes alors facilement tentés par ces récits qui semblent combler un trou documentaire sur une période et une région auxquelles peu de sources font référence. Toutefois, l'analyse de ces différents phénomènes met à jour l'élaboration progressive d'une histoire officielle à vocation hégémonique. Il s'agissait avant tout de justifier la prise de pouvoir de Mənilək, ancien gouverneur de province (le Šäwa moderne), face à d'autres prétendants au trône chrétien éthiopien ; de légitimer sa politique expansionniste (en montrant que le sud de l'Abbay était une ancienne région chrétienne, on autorisait sa conquête) ; tout en propageant l'idéologie politique et culturelle chrétienne. C'est l'analyse de ces différentes strates qui permet de retracer le parcours dans le temps et dans l'espace des populations et territoires du sud de

l'Abbay, puisqu'en « Éthiopie comme ailleurs comprendre le présent c'est déjà parler du passé »¹.

Finale­ment, revisiter la documentation existante en la questionnant autrement mène à de nouvelles hypothèses, une nouvelle chronologie, une nouvelle présentation de l'espace géopolitique éthiopien. Dès lors, nous ne pouvons plus penser ce pays sans mentionner les populations « païennes » du sud de l'Abbay. Se placer du point de vue d'une société autre que celle régulièrement étudiée, permet tout autant de découvrir de nouveaux acteurs que de participer à une meilleure connaissance des sociétés apparemment bien connues. Ce nouvel horizon des études éthiopiennes laisse beaucoup de place à des découvertes et entreprises scientifiques multiples. Tout autant que les sociétés chrétiennes et musulmanes bénéficient de travaux archéologiques, l'ancien espace « païen » étudié ici ne pourrait que profiter de telles démarches, d'autant que le corpus de sources le concernant reste restreint. La découverte de lieux de culte *däsk*, d'éléments mobiliers de cette culture, d'artefacts, d'anciennes constructions chrétiennes permettraient de circonscrire davantage notre connaissance de cette région. Dans le même temps, il conviendrait également de s'interroger plus spécifiquement sur la présence de la culture *däsk* en dehors des territoires ayant formé au haut Moyen-Âge le royaume du Damot. Nous avons en effet pu montrer dans cette recherche que le culte *däsk* était présent au sein des plus hautes instances du royaume chrétien. Cela signifie que les frontières de cette culture dépassent largement celles du sud de l'Abbay. Plus largement, les traces de plusieurs cultes « païens » ont été décelées dans différentes régions éthiopiennes. Il conviendrait d'en faire l'expertise, de tenter de comprendre leur fonctionnement et leur place dans l'Éthiopie médiévale et moderne qui finalement apparaît comme un territoire complexe, juxtaposant de multiples cultures.

¹ GUIDEUIL, T., *Alimentation*, 2012, p. 24.

Annexe

Tarika Wajira Maryam

13.2.1991 (éth.).

Les anciens de l'église de Wajira Maryam Däbrä Qəddus Maryam ont écrit l'histoire de Wajira Maryam Däbrä Wärq Qəddus Maryam, à l'époque du roi Yekuno Amlak. Premier Gibat [Gəbat], seconde Wajira Ado Gibe à l'endroit du palais du roi Yekuno Amlak. Il y avait à cet endroit le palais et le roi avait seulement une fille. Lorsqu'elle tomba malade à cette époque, le roi dit à l'*abunä* Täklä Maryam, dont la célébration est le 27 de *mägabbat* et le 27 de *tekemt* : « La seule fille que j'ai est tombée très malade. Demande à Dieu et qu'elle soit bénit. Je te donnerai mon royaume si elle est guérit ».

En disant cela, il [Yekuno Amlak] promit à l'*abunä* de lui donner son royaume. Et l'*abunä* dit « oui ». L'*abunä* commença à prier son Dieu, et par la volonté de Dieu, elle [la fille du roi] fut guérit. « Je ne prendrai pas ton royaume », dit l'*abunä*, « Par contre sur ce magnifique territoire de la montagne de Wajira construit une église de Marie pour moi ».

Alors le roi Yekuno Amlak dit : « Qu'il en soit ainsi » et il fit construire une église au sommet de la montagne avec des fondations en or. Il nomma l'église Wajira Däbrä Wärq et l'offrit à l'*abunä*. Dès lors il s'y produisit de nombreux miracles. Yekuno Amlak et ses successeurs gardèrent tous l'église en respect et dans de bonnes mains jusqu'au règne de Ləbnä Dəngəl. Alors, Aḥmad Grañ [Aḥmad b. Ibrāhīm] et le mouvement des mauvais temps s'abattirent sur les chrétiens éthiopiens, et cette église fut détruite. Les prêtres qui vivaient autour de la montagne cachèrent dans une grotte toute proche l'arche [*tabot*] de Moïse. Ils cachèrent l'arche [*tabot*] de l'église de la Vierge Marie, et ils emmenèrent l'arche au Goḡḡam. Sur la route, lorsqu'ils étaient près d'un endroit habité, la nuit tomba. Comme la nuit était là, l'homme qui portait l'arche [*tabot*] demanda à dormir dans le village. Mais un homme vint à lui et lui demanda : « que portes-tu ? ». Après cela, l'homme commença à taper sur l'arche avec un bâton. Du feu sortit de l'arche et brûla tout le village. Alors le prêtre prit l'arche, et continua sa route vers le Goḡḡam.

Les prêtres arrivèrent au Goḡḡam avant que le méchant homme [Aḥmad Grañ] n'arrive [à Wajira]. Lorsque que Grañ arriva à l'église de Wajira Maryam, il ne vit aucun prêtre dans l'église de Wajira Maryam Däbrä Wärq faite d'or. Puisqu'il ne pouvait la brûler, il

utilisa de la graisse et la brûla. Alors l'or fondu et se transforma en charbon. On peut toujours voir aujourd'hui les traces des choses brûlées sur les murs de l'église.

Puis, Mənilək II, avant qu'il ne soit roi, en se rappelant ce que l'église de Wajira Maryam avait été auparavant et les miracles qui y avaient été accomplis, lui, le roi des rois des Ethiopiens, fit reconstruire l'église de Qəddus Maryam sur la montagne de Wajira. Depuis, puisque ses successeurs ont fait l'histoire et ont respecté l'église, elle est toujours là. Même aujourd'hui en 1991 (éth.).

Notre Père saint, *abunä* Gäbrə'el, chef des églises de l'ouest du Šäwa, en se souvenant de l'histoire de l'église et en voyant l'état actuelle de l'église le 28 sept 1991 (éth.), par sa volonté lui donna 2 500 *birhs* et des vêtements modernes. Il donna à l'église tout ce dont elle avait besoin. Nous vous remercions. Maintenant, en mémoire de ce saint père *liqa pappas* de l'ouest Šäwa, se souvenant de l'église par la volonté divine, nous demandons toujours l'aide des gens. Amen.

Traduction de l'amharique à l'anglais : Ermiyas Matebie

Traduction de l'anglais en français : Ayda Bouanga

Table des illustrations

Figure 1 : « L'Éthiopie au XIII ^e siècle »	43
Figure 2 : « Egyptus Novelo », c. 1470 (BN, cod. Lat. 4802, f.130v-131r.....	52
Figure 3 : « Egyptus cum Ethiopia Moderna », 1469 (B. Vaticane : Cod. Vat. Lat. 5699, f.124v-125r).....	53
Figure 4 : « Descriptio Egypti Nova », 1472 (B. Vaticane : Cod. Urb. Lat. 277, f.128v-129r)	54
Figure 5 : « Gastaldi depuis F. Alvares »	57
Figure 6 : « L'Éthiopie selon M. de Almeida »	60
Figure 7 : « Les trajets des troupes de l'imam Aḥmad (1531-1547).....	77
Figure 8 : « Le royaume du Damot au XIII ^e siècle »	78
Figure 9 : « Les routes commerciales du sud de l'Éthiopie »	91
Figure 10 : « Les populations du sud de l'Abbay/du Royaume du Damot (XIII ^e -XVI ^e siècles)	126
Figure 11 : « Le Damot médiéval (XV ^e -XVI ^e siècles)	201
Figure 12 : « Maba'a Şəyon à Däbrä Libanos avec Täklä Haymanot ».....	241
Figure 13 « Maba'a Şəyon léchant le pied d'un homme s'étant cogné après avoir consommé l'eucharistie. Maba'a Şəyon mangeant le vomi d'un homme ayant rejeté après avoir consommé l'eucharistie »	265
Figure 14 : « Maba'a Şəyon expliquant qu'il ne faut pas macher l'ostie ».....	267
Figure 15 : « L'Éthiopie au XV ^e siècle »	279
Figure 16 : « Le Damot moderne »	363
Figure 17 : « Le sud de l'Abbay au tournant du XIX ^e siècle ».....	427

Bibliographie

Dictionnaires linguistiques

DILLMANN, A., *Lexicon linguae aethiopicae, cum indice latino*, Osnabrück, Biblio Verlag, 1970, [1^{er} éd. 1865].

KANE, T.L., *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1990, 2 vol.

KANE, T.L., *Tigrinya-English Dictionary*, Springfield (Vi.), Dunwoody Press, 2000, 2 vol.

LESLAU, W., *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987.

LESLAU, W., *Concise Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1989.

LESLAU, W., *Concise Amharic Dictionary*, Addis-Abeba, Shama Books, 2005, [1^{er} éd. 1976].

Dictionnaire encyclopédique

LEMAITRE, N., QUINSON, M-T., SOT, V., *Dictionnaire culturel du christianisme*, Cerf, Paris, 1994.

UHLIG, S., (dir.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 4 volumes parus à cette date, 2003-2010.

Catalogues de manuscrits

CHAINED, M., *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Mondon-Vidailhet*, Paris, Leroux, 1913.

DILLMANN, A., *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae Oxoniensis*, pars VII, Codices Aethiopici, digeasit, 1858.

GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minesota, vol. 4: project number 1101-1500, 1979.

GETATCHEW HAILE, MACOMBER, W.F., *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minesota, vol. 5: project number 1501-2000, 1981.

GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minesota, vol.8: project numbers 3001-3500, 1985.

GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minesota, vol.9: project numbers 3501-4000, 1987.

GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minnesota, vol.10: project numbers 4001-5000, 1993.

GREBAUT, S., TISSERAND, E., *Bybliothecae apostolicae vaticanae codices manu scripti iussu PII XI Pontificis maximi, Codices aethiopici Vaticani et Bogiani, Barberinianus Orientalis 2 Rossianus 865*, Bibliothèque vaticane, 1935.

GREBAUT, S., *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Griaule*, Paris, 1941.

KINEFE-RIGB ZELLEKE, "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions", *JES*, vol. 10, (1975), pp. 57-102.

MACOMBER, W.F., *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minnesota, vol.1: project numbers 1-300, 1975.

MACOMBER, W.F., *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minnesota, vol.2: project numbers 301-700, 1976.

MACOMBER, W.F., GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minnesota, vol.3: project numbers 701-1100, 1978.

MACOMBER, W.F., GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minnesota, vol.6: project numbers 2001-2500, 1982.

MACOMBER, W.F., GETATCHEW HAILE, *Catalogue of EMMML, Addis Ababa and for the Monastic Manuscript Microfilm Library*, Collegeville, Minnesota, vol.7: project numbers 2501-3000, 1983.

RAINERI, O., *Inventario dei manuscritti Cerulli etiopici*, Introduzione, integrazione e indici a cura di Osvaldo Raineri, Città del Vaticano, 2004 (Studi e Testi 420, Cataloghi sommari e inventari dei fonti manoscritti 8).

STRELCYN, S., *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Griaule, Tome 4. Éthiopien 373-Éthiopien 674. Nouvelles acquisitions : Éthiopien 301-304, 675-687*, Paris, Imprimerie Nationale, 1954.

ZOTENBERG, H., *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1877.

Sources

AL-'UMARI, (GAUDEFRY-DEMOMBYNES, M., trad.), *Masālik el abṣār fī mamālik el amṣār*, I, *L'Afrique moins l'Égypte*, Paris, Paul Geuthner, 1927.

AL-'UMARI, (SEZGIN, F., trad.), *Routes Towards Insight in the Capital Empires*, Francfort sur Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1988.

ALĀQA TAYYĀ GĀBRĀ MARYAM, (GROVER HUDSON, TEKESTE NEGASH, trad. et éd.), *History of the people of Ethiopia*, Uppsala Multiethnic Papers 9, Uppsala, 1987.

AL-IDRISI, (BRESC, H., NEF, A., trad. et éd.), *La première géographie de l'Occident*, Paris, Flammarion, 1999.

AL-IDRISI, (DOZY, R., DE GOEJE, M.J., trad. et éd.), *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, Leyde, E. J. Brill, 1968, [1^{er} éd. 1866].

AL-IDRISI, (DUCENE, J.C., éd. et trad.), *L'Afrique dans le Uns al-muhağ warawḍ al-furağ*, Louvain, Peeters, 2010.

AL-MAQRIZI, (HUNTINGFORD, G.W.B., trad.), [inédit], *The Book of the True Knowledge of the History of the Moslim Kings in Abyssina, Translated from the Latin Version of F. T. Rinck (1790) by G. W. B. Huntingford*, 1955.

ASFA WOSSEN ASSERATE, *Die Geschichte von Šawā (Athiopien) 1700-1865*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980.

ASMĀ GYORGIS, (BAIRU TAFLA trad.), *Asmä Giyorgis and His Work: History of Galla and the Kingdom of Shäwa*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, GMBH, 1987.

AUDON, H., *Voyage au Choa*, Paris, Hachette, 1889.

BAIRU TAFLA, *Chronicle of Yohannes IV*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1977.

BASSET, R., « Études sur l'histoire d'Éthiopie. Première partie : Chronique éthiopienne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris », *JA*, série 7, vol. 17, (1881).

BASSET, R., *Études sur l'histoire de l'Éthiopie*, Paris, Imprimerie nationale, 1882.

BASSET, R., *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab ed-din Ahmed 'Abd el-Qader surnommé Arab Faqih*, Paris, 1897, 2 vol.

BECKINGHAM, C.F., HUNTINGFORD, G.W.B., *Some Records of Ethiopia: 1593-1646*, Londres, 1954.

BECKINGHAM, C.F., HUNTINGFORD, G.W.B., *The Prester John of the Indies. A True Relation of the Lands of the Prester John being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 written by Father Francisco Alvares*, Cambridge, 1961, 2 vol.

- BEGUINOT, F., *La cronaca abbreviata d'Abissinia*, Rome, Tipografia della Casa Edit., Italiana, 1901.
- BERMUDES, J., (RODRIGUES DE OLIVEIRA, S., trad., PENNEC, H. éd.), *Ma géniale imposture. Patriarche du Prêtre Jean*, Toulouse, Anacharsis, 2010.
- BEYLOT, R., *La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, Turnhout, Brepols, 2008.
- BRUCE, J., *Travels to Discover the Source of the Nile*, Dublin, William Sleater, 1790, 6 vol.
- BUDGE, E.A.W., *The life of Mabâ Seyôn and Gabra Krestôs*, Londres, 1898.
- BUDGE, E.A.W., *The life of Takla Haymanot*, Londres, 1906, 2 vol.
- BUDGE, E.A.W., *The Queen of Sheba and her only son Menyelek*, Londres, Martin Hopkinson & co., 1922.
- CAQUOT, A., « Histoire amharique de Gran et des Galla », *AE*, vol. 2, (1957), pp. 123-143.
- CAQUOT, A., « L'homélie en l'honneur de l'archange Ouriel (Dersana Ouriel) », *AE*, vol. 1, (1955), pp. 61-88.
- CAQUOT, A., « L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersana Raguel) », *AE*, vol. 2, (1957), p. 91-122.
- CATTANEO, C., *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth Century Venice*, Brepols, Terrarum Orbis, 2011.
- CERULLI, E., "Documenti Arabi per la Storia dell'Etiopia", *MRAL*, série 4, vol. 4, fasc. 2, (1931), pp. 40-51.
- CERULLI, E., "Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico", *RSE*, vol. 1, (1941), pp. 3-36 (republié dans CERULLI, E., *Islam di ieri e di oggi*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 207-243).
- CERULLI, E., "L'Etiopia medievale in alcuni brani di scrittori arabi", *RSE*, vol. 3, (1943), pp. 272-294.
- CERULLI, E., *Il libro etiopico dei miracoli di Maria*, Rome, 1943.
- CERULLI, E., "Gli abbati di Däbrä Libanos, capi del monachismo etiopico, second la lista rimata", *Orientalia*, vol. 14, (1945), pp. 233-235.
- CERULLI, E., *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII. I. Tre opuscoli mikaeliti. II. La storia dei Qatro concili ed altri opuscoli monofisti*, *Studi e testi*, 198, 204, Città del Vaticano, 1958-1960.
- CERULLI, E., "Documenti arabi per la historia dell'Etiopia", in CERULLI, E., *L'islam di ieri e di oggi*, Rome, Istituto per l'Oriente, (1971), pp. 135-206.

- COLIN, G., *La vie de Georges de Sägla*, Louvain, 1986, (CSCO vol. 492-493, *Scriptores Aethiopici* t. 81-82).
- COLIN, G., *Le synaxaire éthiopien : Mois de Maggabit*, *Patrologia Orientalis* ; 46.3, Turnhout : Brepols, 1994.
- COLIN, G., *Le synaxaire éthiopien : Index généraux*, *Patrologia Orientalis* ; 48.3, Turnhout : Brepols, 1999, pp. 262-427.
- COLIN, G., *La gloire des rois (Kebra nagast). Épopée nationale de l'Éthiopie*, Genève, Patrick Cramer, 2002.
- COLIN, G., *Le Livre des miracles de Marie*, Paris, Colin, 2004.
- COMBES, E., TAMISIER, M., *Voyage en Abyssinie et dans le pays des Galla, de Choa et d'Ifat, précédé d'une excursion dans l'Arabie heureuse (1835-1837)*, Paris, L. Dessart, 1843 [1^{er} éd. 1838].
- CONTI ROSSINI, C., “Due Squarci Inediti di Cronaca Etiopica”, *RRAL*, séries 5, vol. 2 (1893), pp. 804-818.
- CONTI ROSSINI, C., “Il gädla Takla Haymanot second la redazione Waldebbana”, *MRAL*, série 5, vol. 2 (1894), p. 97-143.
- CONTI ROSSINI, C., “L’evangelo d’oro di Dabra Libanos”, *RRAL*, série 5, vol. 10, (1901) p.186-191.
- CONTI ROSSINI, C., “Lettera a J. Halévy sulla caduta degli Zague”, *RS*, vol. 10, (1902), pp. 373-377.
- CONTI ROSSINI, C., *Gadla Yared seu acta sancti Yared*, Louvain, 1904, (CSCO, *Scriptores Aethiopici*, t.17).
- CONTI ROSSINI, C., *Gadla Anorewos seu acta sancti Honorii*, Louvain, 1905, (CSCO, *Scriptores Aethiopici*, t.20).
- CONTI ROSSINI, C., *Gadla Basalota Mika’el seu acta sancti Basalota Mika’el*, Rome, 1905 (CSCO, *Scriptores Aethiopici*, t.20).
- CONTI ROSSINI, C., *Historia regis Sarsa Dengel (Malak Sagad)*, Louvain, 1907, (CSCO, *Scriptores Aethiopici*, t.3).
- CONTI ROSSINI, C., *Acta sancti Abakerazun*, Rome, 1910, (CSCO, vol. 33, *Scriptores Aethiopici*, t.16).
- CONTI ROSSINI, C., *Acta sancti Täklä Hawaryat*, Louvain, 1910, (CSCO, *Scriptores Aethiopici*, ser. Altera, t.24).
- CONTI ROSSINI, C., “Il libro della leggende e tradizioni abissine dell’ecciaghie Filpos”, *RRAL*, série 5, vol. 26, (1917), pp. 699-718.

- CONTI ROSSINI, C., “La caduta della dinastia Zague e la versione amarica del Be’ela Nagast”, *RRAL*, vol. 21, (1922), pp. 279-314.
- CONTI ROSSINI, C., “Note di agiografia etiopica. Abiya Egzi, Arkaledes e Gabra Iyasus”, *RSO*, vol. 17, (1938), pp. 409-452.
- CONTI ROSSINI, C., “Il libro di re Zar’a Ya’eqob sulla custodia del Mistero”, *RSE*, vol. 7, (1943), pp. 148-166.
- CONTI ROSSINI, C., “Itinerari di Al. Zorzi”, *RSE*, vol. 3, (1943), pp. 167-199.
- CONTI ROSSINI, C., RICCI, L. *Il libro della luce del negus Zar’a Ya’eqob (Mäshäfa Bərhan)*, Louvain, 1964-1965, (CSCO, vol. 250-251 (1), vol. 261-262 (2), *Scriptores Aethiopici*, t.47-48, t.51-52).
- CONZELMAMN, W., *Chronique de Gälawdewos (Claudius), Roi d’Éthiopie. Texte éthiopien traduit, annoté et précédé d’une introduction historique*, Paris, Bibliothèque de l’EPHE, 1895.
- CRAWFORD, O.G.S., *Ethiopian itineraries ca. 1400-1524 including those collected by Alessandro Zorzi at Venice in the Years 1519-1524*, Cambridge, 1958.
- D’ABBADIE, A., *L’Abyssinie et le roi Théodore*, Paris, Ch. Douniol, 1859.
- D’ABBADIE, A., « Sur les Oromo, grande nation africaine désignée souvent sous le nom de Galla », *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, 4^e année (1879-1880), pp. 167-192.
- D’ABBADIE, A., *Géographie d’Éthiopie : ce que j’ai entendu, faisant suite à ce que j’ai vu*, Paris, Gustave Mesnil, 1890.
- D’ABBADIE, A., (TUBIANA, J., éd.), *Douze ans de séjour dans la Haute-Ethiopie (Abyssinie)*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980-1999, 4 vol.
- DUCHESNE-FOURNET, J., *Mission en Éthiopie 1901-1903*, Paris, 1909.
- FOTI, C., “La cronaca abbreviata dei re d’Abissinia in un manoscritto di Dabra Berhān di Gondar”, *RSA*, vol. 1, (1941), pp. 87-123.
- GASPARRINI LEPORACE, T., *Il mappamondo di Fra Mauro*, Rome, 1956, tav. 10.
- GETATCHEW HAILE, “The Letter of the Archibishops Mika’el et Gabre’el Concerning the Observance of Saturday”, *JSS*, vol. 26, (1981), pp. 73-78.
- GETATCHEW HAILE, “The Homely of Zar’a Ya’eqob of Ethiopia in Honour of Saturday”, *OLP*, vol. 13, (1982), pp. 185-231.
- GETATCHEW HAILE, “The Monastic Genealogy of the Line of Täklä Haymanot of Shoa”, *RSE*, vol. 29, (1982-83), pp. 7-38.
- GETATCHEW HAILE, “The Homely of Zar’a Ya’eqob in Honour of Saint John the Evangelist, EMM 1480, ff. 48r-52v”, *OC*, vol. 67, (1983), pp. 144-166.

GETATCHEW HAILE, "Documents on the History of Ase Dawit (1382-1413)", *JES*, vol. 16, (1983), pp. 25-36.

GETATCHEW HAILE, "The Translation of the Relics of Abuna Fileppos of Däbrä Libanos of Shoa", *RSE*, vol. 34, (1990), pp. 75-113.

GETATCHEW HAILE, *The Epistle of the Humanity of Emperor Zär'ä Ya'eqob (Tomarä Tesbe't)*, Louvain, 1991, (CSCO, vol. 522-523, Scriptorum Aethiopicum, t. 95-96).

GETATCHEW HAILE, *The Mariology of emperor Zär'ä Ya'eqob of Ethiopia*, Rome, Orientalia Christiana Analecta, 1992.

GETATCHEW HAILE, "Martyrdom of Abuna Takla Hawaryat of Shoa and the Translation of his Relics", in *Etiopia e oltre, Studi in onore di L. Ricci*, Naples, 1994, pp. 93-113, (Studi Africanisti, serie etiopica, 1).

GETATCHEW HAILE, "History of Abba Eläyas Gädamawi", pré-print, (2009), pp.1-56.

GUEBRE SELASSE, (TESFA SELASSIE trad., M. DE COPPET ann. et éd.), *Chronique du règne de Ménélik II*, Paris, Maisonneuve Frères, 1930, 3 vol.

GUIDI, I., "La canzoni gə'əz amarina in onore di Re Abyssini", *RRAL*, série. 4-5, (1889), pp. 53-66.

GUIDI, I., *Annales Iohannis I, Iyāsu I et Bakāffā*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903-1905 (CSCO, Scriptorum Aethiopicum, t.5), 4 vol.

GUIDI, I., *Barhey, Historia Gentis Galla*, Louvain, 1907, (CSCO, Scriptorum Aethiopicum, t. 3), pp. 195-208.

GUIDI, I., *Annales Regum Iyāsu II et Iyo'as*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1910-1912, (CSCO, Scriptorum Aethiopicum, series altera, t. 6), 2 vol.

HARRIS, C.W., *The Highlands of Aethiopia*, Londres, 1844, 3 vol.

HUNTINGFORD, G.W.B., *The Glorious Victories of 'Amdā Šeyon, King of Ethiopia*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

ISENBERG, C.H.W., KRAPF, J.L., *Journals* (1839, 1940, 1941, 1942), Londres, Frank Cass & Co. LTD, 1968.

KROPP, M., *Die Geschichte des Lebna Dəngəl, Claudius und Minas*, Louvain, 1988, (CSCO, vol. 504, Scriptorum Aethiopicum, t.84), 2 vol.

KROPP, M., « Petite histoire de Yohannès I^{er} retrouvée dans un autre pays » », *AE*, vol. 15, (1990), pp. 85-109.

KROPP, M., *Der siegreiche Feldzug des Königs Amda Seyon gegen die Muslime in Adal im Jahre 1332 n. Chr.*, Louvain, 1994, (CSCO, vol. 538-539, Scriptorum Aethiopicum, t. 99-100).

- KUR, S., *Actes de Iyasus Moa*, Louvain, 1965, (CSCO, vol. 259-260, *Scriptores Aethiopici*, t. 49-50).
- KUR, S., *Actes de Samuel de Dabra Wagag*, Louvain, 1968, (CSCO, vol. 287-288, *Scriptores Aethiopici*, t. 57-58).
- KUR, S., *Actes de Märḥa Krestos*, Louvain, 1972, (CSCO, vol. 330-331, *Scriptores Aethiopici*, t. 62-63).
- LEFEBVRE, C.T., *Voyage en Abyssinie exécuté pendant les années 1839, 1840, 1841, 1842, 1843*, Paris, 1845, 2 vol.
- LESLAU, W., "A Short Chronicle on the Gafat", *RSO*, vol. 91, n°3, (1966), pp. 189-198.
- LITTMANN, E., *Die altamharischen kaiserlieder*, Strasbourg, 1914.
- LOBO, J. (M. LE GRAND trad.), *Relation historique d'Abyssinie*, Paris, 1728.
- LOBO, J. (LOCKHART, D.M., trad., DA COSTA, M.G., BECKINGHAM, C.F., éd.), *The Itinerário of Jerónimo Lobo*, Londres, The Hakluyt Society, 1984.
- LUDOLF, J. (TUBIANA, J., dir.), *Histoire de l'Éthiopie*, Paris, L'archange et le Minutaire, 2009, 2 vol.
- MARRASSINI, P., *Gadla Yohannes Mesraqawi, Vita di Yohannes l'Orientale*, Florence, Istituto di linguistica e di lingue orientali, 1981.
- MARRASSINI, P., *Lo scettro e la croce, la campagna di Amda Šəyon I contro l'Ifat (1332)*, Naples, 1993.
- MASSAIA, G., *Memorie storiche di Guglielmo Massaja, I miei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia*, Roma, tipografia poliglotta di propaganda Fide e Milano, tipografia S. Giuseppe, 12 volumes publiés de 1885 à 1894.
- MONDON VIDAILHET, C., *Chronique de Théodoros II*, Paris, E. Guilmoto, 1905.
- PAEZ, P., (BOAVIDA, I., PENNEC, H., RAMOS, M.J., éd.), *História da Etiópia*, Lisbonne, Assírio & Alvim, 2008.
- PAULITSCHKE, P., *Harar: Forschungreise nach den Somal und Galla iaendern ost Afrikas*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1888.
- PEREIRA, E., *Chronica de Susneyos, rei de Etiopia, segundo o manuscripto da Bibliotheca Bodleiana de Oxford*, Lisbonne, 1892, 2 vol.
- PERRUCHON, J., *Histoire des guerres d'Amdä Šəyon roi d'Éthiopie*, ext. JA, Paris, 1889.
- PERRUCHON, J., *Vie de Lalibala*, Paris, E. Leroux, 1892.
- PERRUCHON, J., *Les chroniques de Zar'a Yâ'eqôb et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Éthiopie de 1434 à 1478*, Paris, Émile Bouillon, 1893.

- PERRUCHON, J., « Histoire d'Eskender, Amda Seyon II et Na'od », *JA*, série 9, vol. 3, (1894), pp. 319-366.
- PERRUCHON, J., « Notes pour l'histoire d'Éthiopie : Règnes de Ya'qob et Za Dengel (1597-1607) », *RS*, vol. 4, (1896), pp. 355-363.
- PERRUCHON, J., « Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Règne de Fasiladas (Alam-Sagad), de (1632-1667) » 1/2, *RSEHA*, vol. 5, (1897), pp. 360-372.
- PERRUCHON, J., « Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Règne de Susneyos ou Seltan Sagad (1607-1632) », *RSEHA*, vol. 5, (1897), pp. 75-80 et 173-189.
- PERRUCHON, J., « Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Règne de Fasiladas (Alam-Sagad), de (1632-1667) » 2/2, *RSEHA*, vol. 6, (1898), pp. 84-92.
- RAINERI, O., *Gli Atti di Qawestos martire etiopico (sec. xiv)*, Citta del Vaticano, Biblioteca apostolica, 2004.
- RICCI, L., « Le vite di Enbaqom e di Yohannes abbati di Däbrä Libanos di Scioa », *RSE*, vol. 13, (1954), pp. 91-120 ; vol. 14 (1955-1958), pp. 69-107 ; vol. 22 (1966), pp. 75-102 ; vol. 23 (1968), pp. 79-219.
- ROCHET D'HERICOURT, C.X., *Second voyage sur les deux rives de la mer Rouge, dans le pays des Adals et le royaume de Choa*, Paris, Arthus Bertrand, 1846.
- SCIARRINO, J-F., *La chronique de Susneyos, roi d'Éthiopie (1607-1632). Traduction des chapitres 1 à 15*, Paris, Université Paris 1, mémoire de DEA en Histoire, 1995.
- SIX, V., *Die Vita des Abuna Tadewos von Dabra Maryam im Tanasee*, Wiesbaden, Steiner, 1975.
- SOLEILLET, P., *Voyages en Éthiopie (janvier 1880-octobre 1884), Notes, lettres et documents divers*, Rouen, 1886.
- STRELCYN, S., *Médecine et plantes d'Éthiopie*, t. 1, *Les traités médicaux éthiopiens*, Varsovie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.
- TEDESCHI, S., « La première description de l'Éthiopie imprimée en Occident » in LEPAGE, C., (dir.), *Études éthiopiennes. Actes de la x^e conférence internationale des études éthiopiennes. Paris, 24-28 août 1988*, Paris, Société française pour les études éthiopiennes, vol. 1, (1994), pp.155-164.
- TURAEV, B., *Gadla Filpos seu acta sancti Philippi*, Rome, 1908, (CSCO, Scriptorum Aethiopicorum, t. 20), 2 vol.
- ULLENDORF, E., « The Confessio fidei of King Claudius of Ethiopia », *JSS*, vol. 32, n° 1, (1987), pp. 159-176

VARENBERGH, J., « Studien zur abessinischen reichsordnung », *ZAVG*, vol. 30, (1915-1916), pp. 1-45.

WELD BLUNDELL, H., *The Royal Chronicle of Abyssinia, 1769-1840*, Cambridge, University Press, 1922.

WENDT, H., *Das Mäshäfa Milad und Mäshäfa Seddase des Kaiser Zär'ä Ya'eqob*, Louvain, 1962, (CSCO vol. 221-222, 235-236, *Scriptores Aethiopici* t. 41-43, t. 43-44).

WHITEWAY, R.S., *The Portuguese Expedition to Abyssina 1541-1543*, Londres, 1902.

YAQOB BEYENNE, *Giyorgis di Sagla, il libro del Mistero (Mashafa Mestir) parte seconda*, Louvain, 1993, (CSCO, vol. 532-533, *Scriptores Aethiopici* t. 97-98).

Études

ABBINK, A., "Mika'el Sehul", *EAE*, vol. 3, (2007), pp.962-964.

ABIR MORDECHAI, *Ethiopia: The Era of Princes. The Challenge of Islam and Re-unification of the Christian Empire*, Londres, Longmans, 1968.

AHMAD HASSEN OMER, *Islam, commerce et politique dans l'Ifat (Éthiopie centrale) au XIX^e siècle : l'émergence d'une ville carrefour, Aleyyu Amba*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2007, 2 vol.

AHMED HUSSEIN, "The Historiography of Islam in Ethiopia", *JSS*, vol. 3, n°1, (1992), pp. 15-46.

AIGLE, D., *Miracle et Karama, hagiographies médiévales comparées*, Paris, Brepols, 2000.

ALBERT, J.P., « Destins du mythe dans le christianisme médiéval », *L'homme*, vol. 30, n°113, (1990), pp. 53-72

AMBORN, H., « Dambi Dolloo », *EAE*, vol. 2, (2005), pp.77.

ANFRAY, F., ANNEQUIN, G., BAILLOUD, G., SCHNEIDER, R., « Chronique archéologique, 1960-1964 », *AE*, vol. 6, (1965), pp. 3-26.

ANFRAY, F., « Vestiges gondariens », *RSE*, vol. 28, (1980-1981), pp. 5-22.

ANFRAY, F., « Les stèles du sud Shoa et Sidamo », *AE*, vol. 12, (1982), pp. 1-222.

ANFRAY, F., « Tumulus, pierres levées et autre vestiges dans le Menz en Éthiopie », in SEGERT, S., BODROGLIGETI, A.J.E., (dir.), *Ethiopian Studies Dedicated to Wolf Leslau on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday November 14th, 1981*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, (1983), pp. 507-520.

ANFRAY, F., « Autour du Vieil Enṭotto », *AE*, vol. 17, (1987), pp. 7-12.

- ANFRAY, F., « Les monuments gondariens des XVI^e et XVIII^e siècles. Une vue d'ensemble », in TADDESSE BEYENE (dir.), *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies*, Addis-Abäba, Institute of Ethiopian Studies, (1988), pp. 9-46.
- ANFRAY, F., *Les anciens Éthiopiens*, Paris, Armand Colin, 1990.
- ARCHBISHOP BASILIOS, "Eucharist", in ATIYA AZIZ (dir.), *The Coptic Encyclopedia*, vol. 4, New York, The Macmillan Publishing Company, 1991.
- AREGAY MERID WOLDE, "Population Movement as a Possible Factor in the Christian-Muslim Conflict of Medieval Ethiopia", *Symposium Leo Frobenius*, W. Germany, (1973), pp. 261-281.
- AREGAY MERID WOLDE, "Political Geography of Ethiopia at the Beginning of Sixteenth Century", *IV Congresso Internazionale di Studi Ethiopici*, vol. 1, Rome, (1974), pp. 613-631.
- BACH, J-N., *Centre, périphérie, conflit et formation de l'État depuis Mənilək II : les crises de et dans l'État*, Bordeaux, Sciences Po Bordeaux, thèse de doctorat en Science politique, 2011.
- BAHRU ZEWEDE, *A History of Modern Ethiopia, 1855-1991*, Athens, Ohio University Press, Oxford, James Currey, Addis-Abeba, Addis Ababa University Press, 2001.
- BAHRU ZEWEDE, *Pionneers of Change in Ethiopia. The Reformist Intellectuals of the Early Twentieth Century*, Athens, Ohio University Press, Oxford, James Currey, Addis-Abeba, Addis Ababa University Press, 2002.
- BAIRU TAFLA, "Four Ethiopian Biographies", *JES*, vol. 7, n°2, (1969), pp. 1-31.
- BAIRU TAFLA, "Titles, Ranks and Offices of the Ethiopian Orthodox Tawahdo Church. A Preliminary Survey", *IKZ*, vol. 376, (1986), pp. 293-307.
- BAIRU TAFLA, "Aṣmä Giyorgis Gäbrä Mäsih", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 373.
- BAIRU TAFLA, "Gäbrä Sellase Wäldä Arägay", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 628-629.
- BARTELS, L., "Studies of the Galla of Wallaga", *JES*, vol. 8, (1970), pp. 149-154.
- BARTELS, L., *Oromo Religion: Myths and rites of the western Oromo of Ethiopia-An attempt to Understand*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1983.
- BASSI, M., "Boorana", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 605-607.
- BAXTER, T.W.P., « The Present State of Oromo Studies : a Resume », *Bulletin des études africaine de l'INALCO*, vol. 6, n°2, (1986), pp. 53-83.
- BAXTER, T.W.P., "Baḥrəy", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 446.
- BEKE, C.T., "On the Languages and Dialects of Abyssinia and the Countries to the South" *PPS*, vol. 2, (1845), pp. 97-107.
- BELROSE, L., *La traite et l'esclavage en Ethiopie à partir du XVIII^e siècle*, Paris, Université Paris 1, mémoire de Master 2 en Histoire, 2007.

- BENNASSAR, B., « Conversion ou reniement ? Modalité d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVI^e-XVII^e siècles) », *AÉSC*, 43^e année, n°6, (1988), pp. 1349-1366.
- BERHANOU ABEBE, *Histoire de l'Éthiopie, d'Axoum à la Révolution*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998.
- BERTHIER, V., *Les Argobba d'Ifat et de la région de Harar vus par les voyageurs européens*, Paris, Université Paris 1, mémoire de Master 2 en Histoire, 2009.
- BEYLOT, R., « Un épisode de l'histoire ecclésiastique de l'Éthiopie. Le mouvement stéphanite. Essai sur sa chronologie et sa doctrine », *AE*, vol.8, (1970), pp. 103-116.
- BEYLOT, R., « Le millénarisme, article de foi dans l'Église éthiopienne au XV^e siècle », *RSE*, vol. 25, (1974), pp. 26-36.
- BEYLOT, R., « Sur quelques hétérodoxes éthiopiens, Estifanos, Abakerazum, Gabra masih, Ezra », *RHR*, vol. 201, (1981), pp. 25-36.
- BEYLOT, R., « Estifanos, hétérodoxe éthiopien du XV^e siècle », *RHR*, vol. 198, (1981), pp. 279-284.
- BEYLOT, R., « Actes des Pères et Frères de Debra Garzen : introduction et instructions spirituelles et théologiques d'Estifanos », *AE*, vol. 15, (1990), pp. 7-43.
- BEYLOT, R., « Du *Kəbrä Nəgäšt* », *Aethiopica*, vol. 7, (2004), pp. 75-84.
- BLOCH, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Cahiers des Annales 3, Paris, 1964, 5^e édition.
- BOSC-TIESSE, C., «Guba'e», *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 898-899.
- BOSC-TIESSE, C., *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Tānā, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008.
- BOSC-TIESSE, C., « La tête qui fume de l'église de Narga », *Afriques* [En ligne], 01 | 2010, mis en ligne le 21 avril 2010, consulté le 04 janvier 2012. URL : <http://afriques.revues.org/414>
- BOUANGA, A., *Miracles et histoire dans la Vie de Saint Mäba'a Šəyon*, Paris, Université Paris 1, mémoire de Master 2 en Histoire, 2007.
- BOUANGA, A., « Du Moyen-Âge au XXI^e siècle en Éthiopie, une expérience de terrain, entre multiplicité des sources et pérennité du discours », *Hypothèses* 2011, (2012), pp. 53-63.
- BOUREAU, A., *L'évènement sans fin. Récit et christianisme au Moyen-Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- BRAUKÄMPER, U., *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia*, Münster-Hambourg-London, Lit Verlag, 2002.
- BRAUKÄMPER, U., «Boša», *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 609-610.

- BRETERNITZ, H., PANKHURST, R., "Bärara, the Royal City of 15th and early 16th century", *AE*, vol. 24, (2009), pp. 211-253.
- BROWN, P., "The Rise and Function of the Holy Man in the Late Antiquity", *JRS*, vol. 21, (1971), pp. 80-101.
- BROWN, P., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985.
- BUREAU, J., « Notes sur les église du Gamo », *AE*, vol.10, (1976), pp. 295-303.
- BUREAU, J., « Comment s'écrit l'histoire d'une province d'Éthiopie : le Wollaita », *Abbay* vol.11, (1980-1982), pp. 225-241.
- CAQUOT, A., « Aperçu préliminaire sur le *Mäshäfa Tefut* », *AE*, vol. 1, (1955), pp. 89-108.
- CAQUOT, A., « Les "chroniques abrégées" d'Éthiopie », *AE*, vol. 2, n° 1, (1957), pp. 187-192.
- CAQUOT, A., « La royauté sacrale en Ethiopie », *AE*, vol. 2, (1957), pp. 216-217.
- CARTY, C.M., "The Role of the Medieval Dream Images in Authenticating Ecclesiastical Construction", *ZK*, 62 Bd., H. 1, (1999), pp. 45-90.
- CAULK, R. A., "Territorial Competition and the Battle of Embabo", *JES*, vol. 13 (1975), pp. 65-88.
- CERONE, F., "La politica orientale di Alfonse di Aragona", *ASPN*, ann. 27, fasc. 1, Naples, (1902), pp. 3-93.
- CERULLI, E., *Studi Etiopici I. La lingua e la storia di Harar*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1936.
- CERULLI, E., « Geographica: 1. L'Africa Orientale in carte arabe dei secoli XII^e-XIII^e; 2. Carte abissine; 3. Gli itinerari di Alessandro Zorzi », *RSE*, vol. 3, (1943), pp. 167-199.
- CERRULI, E., *Storia della letteratura etiopica*, Milan, Nuova Accademia Editrice, 1961.
- CHARANIS, P., "The Monk as an Element of Byzantine Society", *DOP*, vol. 25, (1971), pp. 61-84.
- CHEKROUN, A., *Futūh al-Ḥabaša : écriture de l'histoire, guerre et société dans le Bar Sa'ad ad-din, (Ethiopie, XVI^e siècle)*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, novembre 2013.
- CHERNETSOV, S.B., "The History of the Gallas and the Death of Za Dəngəl, King of Ethiopia (1603-1604)", *IV Congresso internazionale di studi etiopici*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, (1974), pp. 803-808.
- CHERNETSOV, S., "Dära", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 97-98.
- CHERNETSOV, S., NOSNITSIN, D., "Šäḥafe tə'əzaz", *EAE*, vol. 4, (2010), pp. 460-461.

- CHOJNACKI, S., "Notes of the Ethiopian Traditional Art: the Last Phase", in TUBIANA, J., (éd.). *Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian studies*, A. A. Balkelma, Rotterdam, (1980), pp. 52-72, 5 fig.
- CHOJNACKI, S., *Major Themes in Ethiopian Painting*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1983.
- CHOJNACKI, S., "The Ethiopian Religious Art. It's Significance and Forms of Expression", *WST, Miscellanea Aethiopica*, vol. 12, (1999), pp. 12-26.
- CIPOLLA, C., "Prete Jane e Francesco Novello da Carrara", *AV*, vol. 6, (1873), pp. 323-324.
- CLAPHAM, C., "Mənəlik II", *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 922-927.
- CLAPHAM, C., "Rewriting Ethiopian history", *AE*, vol. 18, (2002), pp. 37-54.
- CONGOURDEAU, M.H., « L'Eucharistie à Byzance du II^e au XV^e siècle », *RÉB*, vol. 59, (2001), pp. 139-160.
- CONTI ROSSINI, C., "Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia contenuti nei testi gi'iz ed amharina finora pubblicati", *Atti del primo congresso geografico italiano*, Gênes, (1894).
- CONTI ROSSINI, C., "Note per la storia letteraria abissina", *RRAL*, série 5, vol. 8, (1899).
- CONTI ROSSINI, C., "Aethiopica", *RSO*, vol. 9, (1921-1923), pp. 365-468.
- CONTI ROSSINI, C., "Aethiopica (II Serie)", *RSO*, vol. 10, (1925), pp. 481-520.
- CONTI ROSSINI, C., *Storia d'Etiopia*, Bergame, Africana Italiana, 1928.
- CRAWFORD, O.G.S., "Some Medieval Ideas about the Nile", *GJ*, vol. 114, (1949), pp. 6-23.
- CRUMMEY, D., "Ethiopian Plow Agriculture in the Nineteenth Century", *JES*, vol. 16, (1983), pp. 1-23.
- CRUMMEY, D., *Land and society in the Christian Kingdom of Ethiopia, from the Thirteenth to the Twentieth Century*, Oxford, James Currey Ltd, 2000.
- CRUMMEY, D., "G^wolt", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 941-943.
- CUOQ, J., *L'islam en Éthiopie des origines au XVI^e siècle*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1981.
- Da COSTA, M. G., "Jeronimo Lobo Reveals Ethiopia to Europe in the Middle of the 17th Century", *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1966*, Addis-Abeba, Institute of Ethiopian Studies/Haile Selassie I University, (1969), pp. 123-130.
- DAGMARA DESKA, RED, "Bä'alihat", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 425.
- DAGRON, G., « L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VI^e-XI^e siècle », *DOP, Homo Byzantinus : Papers in honor of Alexander Kazhdan*, vol.46, (1992), pp. 59-68.
- DEDEYAN, G., « Regard sur les communautés chrétiennes orientales », *Arabica*, vol.43, n°1, (Jan., 1996), pp. 98-115.

DELAHAYE, H., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Subsidia Hagiographica, 21, Bruxelles, 1934.

DERAT, M-L., *Giyorgis de Säglä (1365-1425) : un prêtre du tabernacle*, Paris, Université Paris 1, mémoire de DEA en Histoire, 1994.

DERAT, M-L., *La formation du domaine royal éthiopien*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 1998.

DERAT, M-L., PENNEC, H., « Les églises et monastères royaux (XV^e-XVI^e et XVII^e siècles) : permanences et rupture d'une stratégie royale », in KATSSUYOSHI, K. EISEI, S. MASAYOSHI (éd.), *Ethiopia in Broader Perspective*, Kyoto, vol. 1, (1997), pp. 17-34.

DERAT, M-L., « Gäbrä Endreyas de Dabra Qozat », *AE*, vol. 17, (2001), pp. 229-255.

DERAT, M-L., « Le banquet royal en Éthiopie au XV^e siècle : fiscalité et festivités », in CHASTANET, M., FAUVELLE, F-X., JUHE-BEAULATON, D., (dir.), *Cuisine et société en Afrique : histoire, saveurs, savoir-faire*, Paris, Karthala, (2002), pp. 41-52.

DERAT, M-L., *Le domaine des rois éthiopiens : espace, pouvoir et monachisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.

DERAT, M-L., "Do not Search for Another King, One Whom God has not Given you: Questions on the Elevation of Zar'a Ya'eqob (1434-1468)", *JEMH*, vol. 8, n°3-4, (2004), pp. 210-228.

DERAT, M-L., « Les homélies du roi Zar'a Ya'eqob : la communication d'un souverain éthiopien du XV^e siècle », in BRESSON, A., COCULA, A-M., PEBARTHE, C., (dir.), *L'écriture publique du pouvoir*, Bordeaux, Ausonius, (2005), pp. 45-57.

DERAT, M-L., "Däbrä Libanos", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 25-28.

DERAT, M-L., « Du Beg^wena au Lasta centre et périphérie dans le royaume d'Éthiopie, du XIII^e au XVI^e siècle », *AE*, vol. 24, (2009), pp. 65-87.

DERAT, M-L., « Chrétiens et musulmans d'Éthiopie face à la traite et à l'esclavage aux XV^e et XVI^e siècles », in MEDARD, H., DERAT, M-L., VERNET, T., BALLARIN, M-P., (dir.) *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'océan Indien*, Paris, Karthala, (2013), pp. 121-148.

DERAT, M-L., « Censure et réécriture de l'histoire du roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) : analyse des deux versions de la "chronique" d'un souverain éthiopien », in *Mélanges Boulègue*, Paris, Karthala, à paraître.

DERESSE AYENACHEW, *Le Kätäma : la cour et le camp royal en Éthiopie (XV^e – XVI^e siècle). Espace et pouvoir*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2009.

DION, R., « La géographie historique », *La géographie française au milieu du XX^e siècle, L'information géographique*, n° spécial, (1957), pp. 183-184.

- DION, R., « Géographie historique de la France », *ANC*, (1959), pp.42-47.
- DION, R., « L'enseignement de la géographie historique de la France au Collège de France », *RES*, (1963), pp. 42-47.
- DONHAM, D., "Old Abyssinia and the New Ethiopian Empire: Themes in Social History", in DONHAM, D., JAMES, W., (dir.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, (2002), pp. 3-48.
- DRAGON, G., *Empereur et prêtre, Etude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996.
- EGE, S., *Class, State and Power in Africa. A Case Study of the Kingdom of Shäwa (Ethiopia) about 1840*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996.
- EGE, S., « Wägda », *EAE*, vol. 4, (2011), p. 1074.
- FAUVELLE-AYMAR, F-X., HIRSCH, B., « Aksum après Aksum. Royauté, archéologie et herméneutique chrétienne de Ménélik II (r. 1865-1913) à Zär'a Ya'qob (1434-1468) », *AE*, vol. 17, (2001), pp. 59-109.
- FEBVRE, L., *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1965.
- FICQUET, E., *Du barbare au mystique. Anthropologie historique des recompositions identitaires et religieuses dans le Wällo (Éthiopie centrale)*, Paris, EHESS, thèse de doctorat en Anthropologie, 2002.
- FICQUET, E., "Boru Meda", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 609.
- FICQUET, E., « Dynamiques générationnelles et expansion des Oromo en Éthiopie au XVI^e siècle », *L'Homme*, n° 167-168, (2008), p. 235-252.
- FISSEHA G. MASKAL, "Atete", *ESB*, vol. 9, (1959), pp. 45-51.
- FLUSIN, B., *Miracles et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris, Etudes augustiniennes, 1983.
- FRITSCH, E., « The Liturgical Year and The Lectionary of The Ethiopian Church », in KUR, S., (dir.), *WST, Miscellanea Aethiopica*, vol. 12, (1999), pp. 71-116.
- FRITSCH, E., « The Liturgical Year of the Ethiopian Church », *ERC, Special issue*, vol. 9-10, (2001).
- FRITSCH, E., ZANETTI, U., "Calendar", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 668-672
- GALLAIS, J., *Une géographie politique de l'Éthiopie, le poids de l'État*, Paris, Economica, 1989.
- GARRETSON, P., "Addis Abäba", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 79-89.
- GASCON, A., HIRSCH, B., « Espaces sacrés comme lieux de confluence en Ethiopie », *CEA*, vol. 32, (1992), pp. 689-704.

- GASCON, A., « Le miracle de l'*ensät* : géographie d'une plante "peuplante" », in BARHU ZEWEDE, PANKHURST, R., TADDESSE BEYENNE (dir.), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis-Abeba, Institute of Ethiopian Studies, vol. 2, (1994), pp. 85-98.
- GASCON, A., *La Grande Éthiopie, une utopie africaine*, Paris, CNRS, Espaces et milieux, 1995.
- GASCON, A., "Awaš", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 400-401.
- GASCON, A., "Gəbat", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 720-721.
- GASCON, A., "Gudär", *EAE*, vol. 2, (2005), p. 900.
- GASCON, A., *Sur les hautes terres comme au ciel. Identités et territoires en Éthiopie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- GASCON, A., "Wabi Šäbälle", *EAE*, vol. 4, (2010), pp. 1064-1066.
- GASTALDI, C., *Il disegno della geografia moderna de tutta la parte dell' Africa*, Venise, 1564.
- GEARY, P.J., *Quand les nations refont l'histoire, L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Champs Flammarion, Paris, 2004.
- GETATCHEW HAILE, "A Preliminary Investigation of the *Tomära Tesb'et* of Emperor Zär'ä Ya'eqob of Ethiopia" *BSOSAS*, (1980), pp. 207-234.
- GETATCHEW HAILE, "Religious Controversy and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *OC*, vol. 65, (1981), pp. 102-136.
- GETATCHEW HAILE, "The Unity and Territorial Integrity of Ethiopia", *JMAS*, vol. 24, n°3, (1986), pp. 465-487.
- GETATCHEW HAILE, "Materials on the Theology of Qeb'at or Uction", in GOLDENBERG, G., (éd.), *Ethiopian Studies: Proceedings of the Sixth International Conference, Tel-Aviv, 14-17 April 1980*, Rotterdam and Boston, (1986), pp. 205- 250.
- GIGAR TEFAYE, PIRENNE, J., « Inscriptions sur bois de trois églises de Lalibela », *JES*, vol. 17, (1984), pp. 107-126.
- GOLDENBERG, G., "Gurage languages", *EAE*, vol. 2, (2003), pp. 924-928.
- GOODY, J., WATT, I., "The Consequences of Litteracy", *CSS*, vol. 5, (1963), pp. 55-78.
- GORI, A., "Gäräd", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 696-697.
- GREENFILED, R., *Ethiopia: a New Political History*, Londres, 1965.
- T. GUINDEUIL, *Alimentation, cuisine et ordre social dans le royaume d'Éthiopie, (XII^e -XIX^e siècle)*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2012.
- HABTEMICHAEL KIDANE, "Eucharist", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 448-450.
- HAGAR SALOMON, "Barya", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 498-490.

HAILE GABRIEL DAGNE, "The Scriptorium at the Imperial Palace and the Manuscripts of Addis Ababa Churches » in EGE, S., ASPEN, H., BIRHANU TEFERRA, SHIFERAW BEKELE, (éd.), *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, vol. 1, Trondheim, (2009), pp. 215-223.

HAVELOCK, E., *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963.

HELDMAN, M., "The Role of the Devotional Image in Emperor Zar'a Ya'eqob Cult of Mary", in RUBENSON, S., (éd.), *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian studies*, (1984), pp. 131-142.

HELDMAN, M., "A Calice from Venice for Emperor Dawit of Ethiopia", *BSOAS*, vol. 53, n°3, (1990), pp. 442-445.

HELDMAN, M., "Signs of Sanctity: Art into Vision, Vision into Art – An Ethiopian Perspective", *Abstracts of Papers, Byzantine Studies Conference, 8-10 November*, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, Massachussets, (1991), pp. 36-42.

HELDMAN, M., MUNRO HAY, S.H., *African Zion, The Sacred Art of Ethiopia*, New Haven, 1993.

HELDMAN, M., *The Marian Icons of the Painter Fere Seyon. A Study in Fifteenth Century Ethiopian Art, Patronage and Spirituality*, Wiesbaden, Oto Harrasowitch, 1994.

HENZE, P., "Lake Zway – Southern Outpost and Repository of Medieval Ethiopian Art", *Proceedings of the First International Conference on the History of Ethiopian Art*, Londres, (1989), pp. 30-40.

HENZE, P. B., *Layers of Time: a History of Ethiopia*, Londres, Hurst & co., 2000.

HERMAN, M., *Les reines d'Éthiopie du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Université Paris, 1, thèse de doctorat en Histoire, 2012.

HETZRON, R., *Ethiopian Semitic: Studies in Classification*, Manchester, 1972.

HIRSCH, B., *Connaissance et figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale du XIV^e siècle au XVI^e siècle*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire 1990, 2 vol.

HIRSCH, B., « La quête du Prêtre Jean » in BALARD, M., BOULEGUE, J., DUTEIL, J-P., MUCHEMBLED, R., (dir.), *Les civilisations du monde vers 1492*, Paris, Hachette, (1997), pp. 162-165.

HIRSCH, B., FAUVELLE-AYMAR, F-X., « L'Éthiopie médiévale. Etat des lieux et nouveaux éclairages », *CEA*, vol. 166, (2002), pp. 315-336.

HIRSCH, B., « L'étrangeté des sources », *Hypothèses*, vol.1, (2003), pp. 321-329.

HIRSCH, B., « Les écrits du roi Zar'a Ya'eqob », in Boucheron, P., (dir.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris, Fayard, (2009), pp. 465-469.

- HIRSCH, B., FAUVELLE-AYMAR, F-X., MENARD, C., MENSANS, R., PRADINES, S., « Archéologie et histoire de l'islam dans la Corne de l'Afrique : état des recherches », *CM*, vol. 16-17, (2010), pp. 29-58.
- HIRSCH, B., « Zär'ä Ya'eqob, la mort et les sorts », *Afriques*, à paraître.
- HIRSCH, B., « En quête de Gendebelo » non publié.
- HULTIN, J.E., "Social Structure, Ideology and Expansion: the Case of the Oromo of Ethiopia", *Ethnos*, vol. 40, (1975), pp. 273-294.
- HULTIN, J.E., "Rebounding Nationalism: State and Ethnicity in Wollega 1968-1976", *Africa* vol. 73, n°3, (2003), pp. 402-426.
- HUNTINGFORD, G.W.B., *The Land Charters of Northern Ethiopia*, Addis Abäba, 1965.
- HUNTINGFORD, G.W.B., "Indices to five Ethiopian Chronicles", *AION*, vol. 29, (1969), pp. 281-316.
- HUNTINGFORD, G.W.B., *The historical geography of Ethiopia from the first century A.D. to 1704*, Oxford, 1989.
- JORGA, N., « Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades », *ROL*, vol. 4, (1896), pp. 226-320.
- JOUSSEAUME, R., *Le mégalithisme en Éthiopie, Monuments funéraires protohistoriques du Hara*, Paris, 1974.
- KAPLAN, S., *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonian Ethiopia*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1984.
- KAPLAN, S., *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, New York, 1992.
- KAPLAN, S., "Notes Towards a History of Ase Dawit I (1382-1413)", *Aethiopica*, vol. 5, (2002), pp. 71-88.
- KAPLAN, S., "The Social and Religious Function of the Eucharist in Medieval Ethiopia", *AE*, vol. 19, (2003), pp. 7-18.
- KAPLAN, S., "Betä ʾĪsra'el", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 552-557.
- KLEINBERG, A., *Histoires de saints, leur rôle dans la formation de l'occident*, Gallimard, Paris, 2005.
- KLEINER, M., "Where the Gämbo a Gafat group?", *StudAeth*, (2004), pp. 151-164.
- KLEINER, M., "Gämbo", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 669-670.
- KLEINER, M., "Gafat History", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 651-653.
- KLEINER, M., "Minas", *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 969-971.
- KNUTSSON, K.E., *Authority and Change, A study of the Kallu institution among the Macha Galla of Ethiopia*, Göteborg, Ethnografiska Museet, 1967.

- KOFI DARKWAH, *Shewa, Menilek and the Ethiopian Empire*, London, Heineman, 1975.
- KROPP, M., « La réédition des chroniques éthiopiennes : perspectives et premiers résultats », *Abbay*, vol. 12, (1983-1984), pp. 49-71.
- KROPP, M., « Notes on Preparing a Critical Edition of the *Šār'atä mängəšt* », *NSA*, vol. 10, n°2-3, (1988), pp. 111-140.
- KROPP, M., « La corne orientale de l'Afrique chez les géographes arabes », *Bulletin des études africaines de l'INALCO*, vol. 9, n° 17-18, (1992), pp. 161- 197.
- KROPP, M., « Un cas de censure politique au XVII^e siècle : la chronique de Šāršä Dəngəl », *AE*, vol. 17, (2001), p. 255-275.
- LA VERLE BERRY, «Libo», *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 563-564.
- LA VERLE BERRY, «Damot», *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 78-79.
- LE GOFF, J., *Héros du Moyen Age, le saint et le roi*, Gallimard, Paris, 2004.
- Le ROUX, A., « Reconnaissance du lac Zouai, de ses archives et de ses îles », *BSG*, vol. 11, Paris, (1^{er} semestre 1905), pp. 66-69.
- LECLANT, J., « Deux têtes de pierres dressées du Sidamo », *AE*, vol. 1, (1955), pp. 53-55.
- LEIRIS, M., « Le Culte des Zars à Gondar », *Aethiopica*, vol. 4, (1934), pp. 96-103.
- LEPAGE, C., « Communication résumé des résultats des recherches archéologiques effectuées en Éthiopie en 1973-74 », *AE*, vol. 10, (1976), p. 328.
- LESLAU, W., «The Position of Gafat in Ethiopic», *Language*, vol. 20, n°2, (Avril-Juin 1944), pp. 56-65.
- LESLAU, W., *Gafat Document: Records of a South Ethiopic Language*, New Haven, 1945.
- LESLAU, W., *Étude descriptive et comparative du Gafat (éthiopien méridional)*, Paris, Klincksieck, 1956.
- LEVI-STRAUSS, C., *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LEWIS, H. S., *A Galla Monarchy: Jimma Abba Jifar, Ethiopia 1830–1932*, Madison Wis., University of Wisconsin Press, 1965.
- LITTMANN, E., « Altamharisches Glossar », *RSO*, vol. 20, (1942), pp. 473-505.
- LUSINI, G., «Documenti per la storia degli Oromo» *EVO*, vol. 14, (1991-1992), pp. 163-169.
- LUSINI, G., «Documents on the History of the Oromo», in BAHRU ZEWEDE, PANKHURST, R. TADDESSE BEYENE (dir.), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa; April 1-6-1991*, Addis Abeba, Institute of Ethiopian Studies, vol. 1, (1994), pp. 643-647.
- MAGASA, A., *Papa-commandant a jeté un grand filet devant nous. Les exploités des rives du Niger, 1900-1962*, Paris, Maspero, 1978.

- MANTEL NIECKO, J., *The Role of Land Tenure in the System of Ethiopian imperial Government in Modern Times*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1980.
- MARCUS, A., *The Life and Time of Menelek II*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- MARCUS, H.G., *A History of Ethiopia*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1994.
- MEILLASSOUX, C., *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*, Paris, 1998, [1^{er} éd. 1968].
- MERCIER, J., « Le Qolle et le Zar : éléments pour l'histoire des anciens cultes éthiopiens », *Abbay*, vol. 12, (1983-1984), pp. 259-298.
- MERID WOLDE AREGAY, « Military Elites in Medieval Ethiopia », *JES*, vol. 30, n°1, (1997), pp. 31-74.
- MIQUEL, A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, vol. 1, *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe (des origines à 1050)*, Paris, Mouton, 1967.
- MOHAMMED HASSEN, *The Oromo of Ethiopia, A history 1570-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- MOHAMMED HASSEN, "Gobana Daci", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 817-818.
- MORDECHAI ABIR, "The Ethiopian Slave Trade and its Relation to the Islamic World", in J.R. WILLIS, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Londres, vol. 2, (1985), pp. 123-136.
- MORSEL, J., « Les sources sont-elles le pain de l'historien ? », *Hypothèses*, vol. 1, (2003), pp. 273-286.
- MULATU WUBNEH, "Angäräb", *EAE*, vol. 1, (2003), p. 264.
- MUNRO-HAY, S., *Aksum. An African civilization of Late Antiquity*, Édimbourg, Édimbourg University Press, 1991.
- MUNRO-HAY, S., *Ethiopia and Alexandria: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, Varsovie, Zaś Pan, 1997.
- MURRAY, A., *An Account of the Life and Writings of James Bruce*, Édimbourg, 1809.
- MUTH F-C., "Ahmad b. Ibrāhīm al Gazi", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 155-158
- MUTH, F-C., "Nur. b. Mugahid", *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 1209-1210.
- NEGASO GIDADA, *History of the Sayyoo Oromo of Southwestern Wallaga, Ethiopia from about 1730-1886*, Frankfort sur Main, 1984.
- NOSNITSIN, D., "Kəflo", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 375-376.
- NOSNITSIN, D., "Īndägäbtān", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 293-294

- NOSNITSIN, D., “Motälämi”, *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 1035-1037.
- NOSNITSIN, D., “Ras”, *EAE*, vol. 4, (2010), pp. 330-331.
- NOSNITSIN, D., “Şähäfe lam”, *EAE*, vol. 4, (2010), pp. 459-460.
- O’MAHONEY, SMIDT, “Finfinee”, *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 544-546.
- OSMOND, T., « Possession et stratégies de représentation chez les Oromo de l’ouest Choan (Éthiopie) : le cas du Mo’aata », *AE*, vol. 20, (2004), pp. 221-237.
- ÖZBARAN, S., *Ottoman Expansion Towards the Indian Ocean in the 16th Century*, Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 2009.
- PALAZZO, A., « Foi et croyance au Moyen-Âge. Les médiations liturgiques », *AHSS*, vol. 6 (1998), pp. 1131-1154.
- PANKHURST, R., *An Introduction to the Economic History of Ethiopia from Early Times to 1800*, Londres, Lalibela House, 1961.
- PANKHURST, R., “The History of Bareya, Sanqella and Other Ethiopian Slaves from the Borderlands of the Sudan”, *SNR*, vol. 58, (1977), pp. 1-43.
- PANKHURST, R., *The Ethiopian Borderlands: Essays in Regional History from Ancient Times to the End of the 18th century*, Lawrenceville-Asmara, The Red Sea Press, 1997.
- PANKHURST, R., “A Tale of Four Cities: Late-16th and Early-17th Century Ethiopian Capitals and their Turkish, Portuguese and Indian Connections”, in RAMOS, M.J., BOAVIDA, I., (dir.), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries*, Hants/Burlington, Ashgate, 1999, pp. 3-15.
- PANKHURST, R., “Bure”, *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 640-641.
- PANKHURST, R., “Lions”, *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 573-575.
- PATLAGEAN, E., « A Byzance : ancienne hagiographie et histoire sociale », *AHSS*, vol. 23, n°1, (1968), pp. 101-126.
- PENNEC, H., *Des Jésuites au Royaume du Prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d’implantation (1495-1633)*, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003.
- PERSOON, J., “Etissa”, *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 446-447.
- PIOVANELLI, P., « Les controverses religieuses sous le roi Zär’a Ya’eqob », in LE BOLLUEC, A., (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, (1995), pp. 189-228.
- POLO DE BEAULIEU, M-A., « L’inscription du miracle dans le corps du saint : le cœur d’Ignace d’Antioche à Claire de Montefalco », in AIGLE, D., (dir.), *Miracles et Karama hagiographies médiévales comparées*, Paris, Brepols, (2000), pp. 217-236.
- PROST, A., *Douze leçons sur l’histoire*, Paris, Seuil, 1996.
- QUIRIN, J., “Agäw Meder”, *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 113-114.

- REEKMANS, L., « L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850 », *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, Rome-Cité du Vatican, (1989), pp. 861-915.
- RICCI, L., "Resti di antico edificio in Ginib (Scioa)", *AE*, vol. 10, (1976), pp. 177-210.
- RICHARD, J., *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e)*, Rome, 1977.
- RICŒUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RUMMEY, A., NOSNITSIN, D., SOKOLINSKAIA, E., "Tewodros II", *EAE*, vol. 4, (2010), pp. 930-936.
- SAUDAN, M., « Géographie historique », *Hypothèses*, 2001, vol. 1, (2001), pp. 13-25.
- SCHMITT, J.C., *La conversion d'Hermann le juif*, Paris, Seuil, 2003.
- SCHMITT, J.C., *Le Saint Lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Champs Flammarion, Paris, 2004, [1^{er} éd. 1979].
- SERGEW HABLE SELASSIE, "The Problem of Gudit", *JES*, vol. 10, n° 1, (1972), pp. 113-124.
- SIMA, A., "Ag'azi", *EAE*, vol. 1, (2003), pp. 113-124.
- SIMOONS, F.J., *Northwest Ethiopia. Peoples and Economy*, Madison, University of Wisconsin Press, 1960.
- SOBANIA, N., "Gold", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 832-824.
- SOHIER, E., *Politiques de l'image et pouvoir royal en Éthiopie de Menilek II à Haylä Sellasé (1880-1936)*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2007.
- SOLOMON TADESSE, *Mineral Resources Potential of Ethiopia*, Addis Abäba, Addis Abäba University Press, 2009.
- SOTINEL, C., « Lieux de culte et sanctuaires dans le christianisme ancien. Enquête bibliographique », in VAUCHEZ, A. (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, (Collection de l'École française, 273), Rome, (2000), pp. 95-105.
- SOTINEL, C., « La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode », in NARCY, M., REBILLARD, E., (éd.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, (2004), pp. 35-60.
- SPENCER, D., "Trip to Wag and Northern Wallo", *JES*, vol. 5, (1967), pp. 95-108.
- STITZ, V., "Distribution and Foundation of Churches in Ethiopia", *JES*, vol. 13, n°1, (1975), pp. 11-36.
- STITZ, V., *Studien zur Kulturgeographie Zentraläthiopiens*, Bonn, F. Dümmler, 1974.

STRELCYN, S., *Prières magiques éthiopiennes pour délier les charmes*, Rocznik Orientalistyczny, t. 18, Polska Akademia Nauk, Varsovie, 1955.

STRELCYN, S., « Quelques inscriptions sur des “manabert” des églises de Lalibela et de sa région », *BO*, vol. 36, n°3-4, (1979), pp. 137-156.

TADDESSE TAMRAT, “The Abbot of Däbrä Hayq, 1248-1535”, *JES*, vol. 8, (1970), pp. 87-117.

TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*, Oxford, 1972.

TADDESSE TAMRAT, “Ethnic Interaction and Integration in Ethiopian History: the Case of the Gafat”, *JES*, vol. 21, (1988), pp. 121-154.

TADDESSE TAMRAT, “Problems of Royal Succession in Fifteenth Century Ethiopia : a Presentation of Documents”, in TADDESSE BEYENE (éd.), *Atti del convegno internazionale di studi etiopici*, Addis Abäba, vol. 2, (1989), pp. 299-308.

TEDESCHI, S., “La gesta di Amda Šəyon nella cronologia e nella storia”, *RSE*, vol. 27, (1978-1979), pp. 123-146.

TEDESCHI, S., « La reine de Saba et le roi Tabtahadj », *AE*, vol. 17, (1987), pp. 167-173.

TEDESCHI, S., “La vita del monaco etiope Iyasus Mo’a”, *OCP*, vol. 60, (1994), pp. 508-518.

TERREFE WOLDETSADIK, “The Unification of Ethiopia (1880-1935): Wallaga”, *JES*, vol. 6 (1969), pp. 73-86.

TOUBKIS, D., « *Je deviendrai roi sur tout le pays d’Éthiopie* », *Royauté et écriture de l’histoire dans l’Éthiopie chrétienne (xvi^e – xviii^e siècle)*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat en Histoire, 2004.

TOUBKIS, D., « Les Oromo à la conquête du trône du roi des rois (xvi^e-xviii^e siècle) », *Afriques* [En ligne], 01 | 2010, mis en ligne le 21 avril 2010, consulté le 13 mai 2013. URL : <http://afriques.revues.org/470>

TRESSALI, C., “Un Italiano in Etiopia nel XV secolo, Pietro Rombulo da Messina”, *RSE*, vol.1, (1941), pp.172-202.

TRIULZI, A., “The Background to Ras Gobäna’s Expeditions to Western Wällägga in 1886-1888: A Review of the Evidence”, in MARCUS, H.G., (éd.), *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies, Michigan State University, 2-5 May 1973*, East Lansing, African Studies, Michigan State University, (1975), pp. 143-155.

TRIULZI, A., “The Saga of Makko Billii: a Theme in Mac’a Oromo History”, *Paideuma*, vol. 36, (1990), pp. 319-327.

TRIULZI, A., “Nekemte and Addis Abeba: Dilemmas of Provincial Rule”, in DONHAM, D., JAMES W., (éd.), *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Anthropology*, Oxford, James Currey, 2002, pp. 49-68.

- TSEHAI BERHANE SELASSIE, "The Question of Damot and Wälamo", *JES*, vol. 13, (1975), pp. 37-46.
- TUBIANA, J., « Un ethnographe éthiopien au XVI^e siècle », *De la voute céleste au terroir, du jardin au foyer*, Paris, (1987), pp. 665-659.
- TUCHSCHERER, M., « Les échanges commerciaux entre les rives africaine et arabe de l'espace mer Rouge golfe d'Aden aux seizième et dix-septième siècles » in LUNDE, P., PORTER, A., (dir.), *Trade and Travel in the Red Sea Region. Proceedings of Red Sea Project I*, Oxford, Hadrian Books, (2004), pp. 157-163
- ULLENDORF, E., *Ethiopia and the Bible*, Londres, British Academy, Oxford University Press, 1968.
- VAN DONZEL, E., "Maqrīzī, al-", *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 769-771.
- VAN UYTFFANGHE, M., « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *AB*, vol. 3, (1993), pp. 135-188.
- VANSINA, I., *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Teruven, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978.
- VO VAN, D., « À propos du Ġihād dans le *Futuh al-Habasha*. De la lecture d'Alfred Morabia à la relecture d'Arab-Faqih », *AE*, vol. 17, (2001), p. 127-139.
- WAGNER, E., "Abbas b. Abun b. Ibrāhīm", *EAE*, vol. 1, (2002), pp. 26-27.
- WAGNER, E., "Ibn Haldun", *EAE*, vol. 3, (2007), pp. 105-106.
- WESTPHAL, A., *Agricultural systems in Ethiopia*, Wageningen, Centre for Agricultural Publishing and Documentation, 1975.
- WION, A., « Compte-rendu critique des récentes traductions françaises et italienne du *Kabrä Nägäšt*, La Gloire des Rois », *AE*, vol. 24, (2009), pp. 317-323.
- WION, A., « La langue des actes éthiopiens à l'épreuve de la modernité », in BERTRAND, J-M. BOILLEY, P. GENET, J-P. SCHMITT PANTEL, P., (éd.), *Langue et Histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, (2012), pp. 123-153.
- WION, A., « Promulgation et enregistrement des actes royaux éthiopiens en faveur des institutions politico-religieuses du nord du royaume (XVI^e siècle) », in DAOUDA GARY-TOUNKARA, NATIVEL, D., (dir.), *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara*, Paris, Karthala, (2012), pp. 335-362.
- WION, A., *Paradis pour une reine, le monastère de Qoma Fasilädäs, Éthiopie XVII^e siècle*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2012.
- WENINGER, S., "ge'ez", *EAE*, vol. 2, (2005), pp. 732-735.

YAQOB BEYENNE, ‘‘La dottrina della chiese etiopica e il ‘Libro del Mistero di Giyorgis di Sagla’’, *RSE*, vol. 33, (1989), pp. 35-89.

Tables des matières

<i>Remerciements</i>	2
<i>Conventions</i>	5
Sommaire.....	8
Introduction	11
Première partie : Le royaume du Damot des <i>motälämi</i> (XIII^e siècle – début du XIV^e siècle)	27
Chapitre 1. Le royaume du Damot et ses périphéries (XIII^e siècle)	29
A. Le royaume du Damot, une puissance politique sur les hauts plateaux centraux..	29
<i>a. Un troisième acteur politique dans l'Éthiopie du XIII^e siècle : le royaume du Damot</i>	31
<i>b. L'influence politique du royaume Damot : du sud de l'Amhāra à l'Ifat</i>	36
<i>c. Etapes et modalités d'une progression vers l'est</i>	39
B. Le sud de l'Abbay royaume des souverains du Damot	44
<i>a. Les motälämi, rois du royaume du Damot</i>	44
<i>b. Autour du précipice de Ṭomagərər, la capitale des motälämi</i>	47
<i>c. Wārāb, Āndägäbṭān, Ānnarya : vassaux des motälämi</i>	48
<i>d. Le royaume du Damot : Wārāb, Āndägäbṭān, Ānnarya et Damot des xv^e et xvi^e siècles</i>	49
- <i>La cartographie des territoires du royaume du Damot</i>	49
- <i>Les sources manuscrites : l'intérêt des itinéraires</i>	61
- <i>Wārāb et Āndägäbṭān deux territoires limitrophes</i>	62
- <i>Le Wārāb, à l'ouest de l'Awaš</i>	64
- <i>Le Wārāb à l'ouest du Wäg</i>	67
- <i>Du Wārāb au Damot</i>	70
- <i>Le Damot, entre le Wārāb et l'Ānnarya</i>	70
- <i>Du Damot au Wäg</i>	73
- <i>L'Āndägäbṭān, là où l'Awaš trouvait sa source</i>	74
C. Le royaume du Damot : un centre économique	78
<i>a. L'or du royaume du Damot</i>	79
<i>b. Les esclaves du sud de l'Abbay</i>	82
<i>c. Du Damot à Zeyla, les routes commerciales du sud dans les sources médiévales</i>	87
<i>d. L'expansion territoriale du royaume du Damot : contrôler les routes commerciales et les débouchés vers la mer Rouge</i>	92

Chapitre 2. Damot, Īndägäbṭān et Wārāb : populations et environnement des sujets des motälāmi (XIII^e – XVI^e siècle) 95

A. Les populations du sud de l'Abbay, historiographie, débats et histoire.....	95
a. Les Gafat.....	95
- <i>Les linguistes et les Gafat.....</i>	<i>96</i>
- <i>L'historiographie des Gafat : l'article de Taddesse Tamrat, une synthèse problématique.....</i>	<i>97</i>
- <i>Les districts Gafat, du Bizamo à l'Īndägäbṭān.....</i>	<i>102</i>
- <i>Les Gafat, une histoire de clans</i>	<i>108</i>
- <i>L'organisation politique des clans Gafat</i>	<i>114</i>
- <i>Les Gafat : une population de pasteurs.....</i>	<i>117</i>
- <i>Les Gafat, des « païens » au sud de l'Abbay.....</i>	<i>119</i>
b. Les Gāmbo, voisins des Gafat parmi tant d'autres	120
- <i>Les Gāmbo pasteurs éleveurs « païens » au sud de l'Abbay.....</i>	<i>120</i>
B. Mode de vie, habitat et alimentation des Gafat et autres Gāmbo	127
a. Montagnes et précipices, protection et pâturages	127
b. Sur les hauteurs, un nature luxuriante	129
C. Le culte des « esprits », religion des populations du sud de l'Abbay : XIII^e – XVI^e siècles	134
a. La religion dāsk : possession, sacrifice et divination	136
b. Dāsk : divinité des populations du sud de l'Abbay ?	149
c. Dāsk, dieu du royaume de motälāmi.....	152

Chapitre 3. Quand les chrétiens s'en mêlent : l'assise politico-territoriale du royaume du Damot se fragilise (tournant du XIII^e siècle - 1344)..... 155

A. Une histoire chrétienne des premiers contacts entre le royaume du Damot et les chrétiens éthiopiens	156
a. Le royaume du Damot, destructeur de la ville d'Aksum ?.....	156
b. Motälāmi et les rois Zag^we.....	160
B. Un royaume « païen » en perte de vitesse (début du XIV^e siècle).....	163
a. La dynastie salomonienne et le royaume du Damot (fin du xiii^e siècle – xiv^e siècle) : deux puissances pour un territoire	164
b. L'installation des chrétiens sur le haut plateau : la naissance du Šäwa chrétien aux frontières du royaume du Damot.....	170

Deuxième partie : Le Damot à l'époque médiéval, (XV^e siècle – XVI^e siècle) 175

Chapitre 4. Damot, Īndägäbṭān et Wārāb, des provinces du royaume chrétien ? (début du XIV^e siècle – fin du XV^e siècle)	177
1. La chute du royaume du Damot : une entreprise de longue durée (début du XIV ^e siècle – début du XV ^e siècle).....	178
A. Un royaume morcelé (XIV ^e siècle – début du XV ^e siècle).....	178
a. <i>Le Damot médiéval, source et historiographie</i>	178
b. <i>Yəṣṣḥaq et le royaume du Damot : expéditions militaires et tributs (1414-1429)</i>	181
c. <i>Les motälämi du bas Moyen-Âge, pantins des souverains chrétiens ou symbole de l'autonomie du Damot ?</i>	184
B. <i>Museler le Damot pour annexer le sud de l'Abbay : les tentatives de Zär'ä Ya 'eqob (1434-1468)</i>	187
a. <i>Motälämi et awälämo symboles de la résistance de l'ancien royaume du Damot</i>	187
b. <i>Dignitaires chrétiens et « colons » militaires : l'entrée du Damot dans le giron du royaume chrétien</i>	189
- <i>ṣäḥafe lam et beḥt wädäd: la gouvernance chrétienne du Damot</i>	189
- <i>Les Damot hadari , colons militaires installés dans le Damot</i>	192
c. <i>Le raq masäre du Damot, une province du royaume chrétien</i>	194
C. <i>Le Damot du XVI^e siècle : une communauté d'espaces</i>	196
a. <i>Le ṣäḥafe lam du Damot, pendant chrétien des motälämi (début du XVI^e siècle)</i>	196
b. <i>Īndägäbṭān et Wārāb, des districts du Šäwa (XVI^e siècle)</i>	199
2. La province du Damot, protectorat du royaume chrétien (XV ^e – XVI ^e siècle)	201
A. À la périphérie du Damot médiéval : le domaine royal chrétien	202
a. <i>Ġəbat, une forteresse royale chrétienne au plus près du Damot (1434-1468)</i> 203	
b. <i>L'Īndägäbṭān espace privilégié des souverains chrétiens</i>	206
- <i>Wajira Maryam une église royale</i>	206
- <i>L'Īndägäbṭān, fief d'une reine éthiopienne</i>	208
- <i>Les Gafat de l'Īndägäbṭān ou l'entente cordiale avec le pouvoir royal chrétien</i>	214
c. <i>Le Wārāb, paradis royal chrétien</i>	215
d. <i>Souverains chrétiens vous n'êtes pas les bienvenus chez nous !</i>	216
B. Des camps royaux autour d'un espace commercial.....	218
a. <i>Pouvoir royal chrétien et commerce : taxation et monopole</i>	219
b. <i>Une circumambulation du Damot médiéval</i>	222
c. <i>Main d'œuvre et savoir-faire</i>	225

Chapitre 5. Conversions chrétiennes et résistances « païennes » : l'hétérogénéité religieuse des populations du sud de l'Abbay (Damot médiéval, Īndägäbṭān et Wārāb, XIV^e – XVI^e siècles)	229
A. Une histoire chrétienne de l'évangélisation du royaume du Damot (XIV ^e – XV ^e siècles)	230
a. <i>Täklä Haymanot et motälämi : une révision chrétienne des premières interactions avec les moines éthiopiens (XV^e siècle)</i>	230

<i>b. Le réseau de Däbrä Asbo/Libanos, conquérant spirituel du sud de l'Abbay (XIV^e – XV^e siècles)?</i>	236
<i>c. Le Damot, à la marge du christianisme (XIV^e siècle)</i>	243
B. Affirmer le christianisme dans l'Ēndägäbṭān et le Wārāb (1380-1464)	248
<i>a. Les māmḥəran de l'Ēndägäbṭān, des moines investis d'une charge laïque...</i>	249
<i>b. Le prosélytisme de Zär'ä Ya'eqob</i>	258
<i>c. L'Ēndägäbṭān laboratoire de l'unification dogmatique (milieu du XV^e siècle)</i>	261
<i>d. Les 7 g^wedam, māmḥəran du sud de l'Abbay à la cour du roi</i>	271

Troisième partie : Les mutations du Damot et les réécritures de l'histoire (seconde moitié du XVI^e siècle – début du XX^e siècle)..... 281

Chapitre 6. Le Damot médiéval au centre de toutes les attentions : ḡihād, conquêtes chrétiennes et migrations Oromo (1531 – 1632)	283
1. Une identité mise à mal : administration, économie et religion au sud de l'Abbay (XVI^e siècle)	285
A. Cohabitation versus annexion : musulmans et chrétiens au sud de l'Abbay (XVI^e siècle)	286
<i>a. Les tentatives de sujétion au sultanat de l'Adal (1531-1533)</i>	287
<i>b. Gälawdewos et Šāršä Dəngəl : deux règnes pour la fin d'une autonomie politique et économique du Damot médiéval (1548 – 1572)</i>	292
<i>- Le Damot médiéval et Gälawdewos : derniers écueils d'une résistance à l'autorité politique chrétienne (1548-1552)</i>	293
<i>- Les acteurs d'une économie pris à partie : démonstrations de force, razzias et pillages de Šāršä Dəngəl (1563-1571)</i>	301
B. Populations Oromo et royauté chrétienne, moteurs de la conquête spirituelle du Damot médiéval	306
<i>a. Les Oromo, une nouvelle menace</i>	306
<i>b. Une conquête spirituelle</i>	311
2. Des terres mises à sac : Oromo Mäčča, souverains chrétiens et populations du sud de l'Abbay (1580 – 1607)	319
<i>a. Les Oromo Mäčča colocataires des habitants du Damot médiéval</i>	320
<i>b. Susnəyos, les Gafat et les Oromo : une équation instable (1597-1604)</i>	326
<i>c. Le court règne de Za Dəngəl, dernier sursaut chrétien dans le Damot médiéval sans égard pour les populations (1603-1604)</i>	331

Chapitre 7. Le Damot moderne : un nouvel espace pour une proximité géographique et culturelle avec le royaume chrétien (fin du XVI^e siècle – XVIII^e siècle)	337
A. Une nouvelle géographie politique : la création du Damot moderne, province chrétienne au nord de l'Abbay (premier tiers du XVII^e siècle)	340
<i>a. Du Damot médiéval au territoire des Mäčča il n'y a qu'un pas : les signes d'un éloignement administratif du Damot médiéval</i>	341
<i>b. « Damot » un ethnonyme au nord de l'Abbay (fin du XVI^e siècle - début du XVII^e siècle)</i>	345

<i>c. La création du Damot moderne, district de la province chrétienne du Goğğam (env. 1620-1630)</i>	352
B. La création d'un territoire Gafat (XVII^e siècle)	355
<i>a. La migration des populations Gafat : une réponse aux exactions du xvie siècle</i>	356
<i>b. Le Damot moderne domaine des Gafat</i>	359
<i>c. L'acculturation des Gafat du Goğğam</i>	364
Interlude. La province du Šäwa avant-garde d'une conquête mémorielle du sud de l'Abbay (fin du XVII^e siècle – 1847)	369

Chapitre 8. Le programme archéologique et culturel de Mənilək II : une réécriture de l'histoire au service d'une nouvelle mémoire chrétienne (seconde partie du XIX^e siècle – 2009)	379
1. L'élaboration d'une histoire chrétienne officielle des territoires du sud de l'Abbay : textes anciens et données contemporaines (1879 – 1906)	383
A. Le petit Kəbrä nəgəšt et les textes anciens du lac Zway (XVI^e – XX^e siècle)	383
<i>a. Les ouvrages de Zway : petit Kəbrä nəgəšt et autres textes sur les XVI^e et XVII^e siècles éthiopien</i>	385
<i>- Recension des ouvrages de Zway : des compilations</i>	388
<i>- Le Dərsanä Ragu'el</i>	392
B. Justifier la conquête des territoires du sud de l'Abbay : l'élaboration du corpus de Zway par la cour de Mənilək II (dernier tiers du XIX^e siècle)	394
<i>a. Le lac Zway réceptacle d'une tradition chrétienne éthiopienne</i>	395
<i>b. Ya'eqob et la lignée salomonienne du Šäwa</i>	399
<i>c. L'élaboration du corpus de Zway par le scriptorium de Mənilək II</i>	402
<i>- Des textes issus du scriptorium de Mənilək</i>	404
<i>d. La géographie historique du corpus de Zway : désigner et organiser le domaine royal de Mənilək II</i>	411
2. Évangélisation et nouvelle mémoire chrétienne : investir l'espace et les mentalités au sud de l'Abbay	415
A. La création d'un paysage chrétien au sud de l'Abbay (seconde partie du XIX^e siècle)	416
<i>a. La construction d'églises au sud de l'Abbay : une actualisation des lieux de culte Oromo</i>	416
<i>b. La diffusion de l'histoire éthiopienne version Zway</i>	419
<i>c. Un prosélytisme chrétien sans texte</i>	420
B. Ni Oromo, ni « païens » : tous chrétiens, la nouvelle histoire du sud de l'Abbay	422
<i>a. De nouvelles églises, d'anciennes traditions</i>	423
<i>b. L'oralité vectrice d'une histoire chrétienne</i>	424
<i>c. L'élite chrétienne oromo : ces « anciens chrétiens »</i>	426

Conclusion	431
-------------------------	-----

Annexe	439
Table des illustrations	441
Bibliographie	443
Tables des matières	469

Le Damot dans l'histoire de l'Éthiopie (XIII^e-XX^e siècles) : recompositions religieuses, politiques & historiographiques

Les territoires et populations du sud de l'Abbay jouèrent un rôle déterminant dans l'histoire politique, religieuse et économique de l'Éthiopie médiévale et moderne. Cet espace, situé à l'ouest du haut plateau central éthiopien, au sud-ouest de la rivière Ġamma, au nord de l'Awaš, vécut diverses transformations altérant progressivement sa culture et sa société. Au XIII^e siècle, Damot, Ġndägäbtän, Wärab, Ġnnarya, Šat et Bizamo constituent le royaume du Damot, dirigé par les *motälämi* dont l'autorité s'impose jusqu'au sultanat musulman de l'Ifat et au port de Zeyla. Ils exportaient des produits de luxe locaux vers l'Arabie, l'Inde et la Chine. Gafat et Gämbo, éleveurs et agriculteurs du royaume, y professaient un culte de possession et de divination (*däsk*).

Au XIV^e siècle, le royaume du Damot disparaît après l'annexion de l'Ġndägäbtän et du Wärab par le royaume chrétien salomonien. Mais les *motälämi* gèrent jusqu'au milieu du XV^e siècle une communauté d'espaces restreinte, sur laquelle un tribut chrétien est imposé, et Gafat et Gämbo résistent toujours à l'influence culturelle chrétienne. Au tournant du XVI^e siècle, après avoir subi les assauts successifs de leurs voisins, une partie de ces populations est assimilée aux Oromo Mäčča qui annexent le sud de l'Abbay ; une autre émigre dans le Goğgam où elle s'intègre lentement à la société chrétienne. Assimilation tardive et existence d'une entité géopolitique « païenne » pérenne remettent en cause les sources médiévale, moderne et contemporaine ayant inspiré l'historiographie éthiopienne qui actait de la toute puissance du royaume chrétien sur ses voisins « païens ».

Mots clefs : Éthiopie médiévale et moderne ; religions ; politique ; royaume du Damot ; *motälämi* ; *däsk* ; Abbay ; écriture de l'histoire.

Damot in Ethiopian History (13th-20th centuries): religious, political and hagiographical reconstructions

Territories and populations of southern Abbay were prominent actors in medieval and modern Ethiopian political, religious and economic history. This area, located west of the high central plateau of Ethiopia, south-west of the Ġamma River, north of the Awaš, lived various alterations that changed late its culture and society. In the 13th century, southern Abbay (Damot, Ġndägäbtän, Wärab, Ġnnarya, Šat, Bizamo) was the territory of the Kingdom of Damot led by *motälämi*, who imposed their authority to the Muslim sultanate of Ifat and Zeyla port. They exported luxury goods from their territories, to Arabia, India and China. Gafat and Gämbo, breeders and farmers, inhabitants of the kingdom, professed possession cult and divination (*däsk*).

In 14th century, the kingdom of Damot disappears after the annexation of Ġndägäbtän and Wärab by the Salomonic Christian kingdom. The *motälämi* run until the middle of the 15th century a smaller space on which a Christian community tribute is imposed but Gafat and Gämbo still resist the Christian cultural influence. At the turn of the 16th century having suffered successive attacks of their neighbors, a part of its population is considered to Mäčča Oromo who annexed the southern Abbay, while another emigrated to Goğgam where she accepts progressively Christian culture. Late assimilation and existence of a permanent “pagan” geopolitical entity challenge the medieval, modern and contemporary sources, who inspired the Ethiopian historiography arguing of the omnipotence of the Christian kingdom on its “pagans” neighbors.

Key words: medieval and modern Ethiopia; religions; politic; Damot kingdom; *motälämi*; *däsk*; Abbay; writing of history.